Alexander Tendler

Adolph Harnack: Istoria dogmei creştine v. I

(NY: Dover, 1961)

Traducere şi studiu critic

In memoriam
(10.5.1910)

Frankfurt - am - Main 2021

Cuprins

Introducere

Prezenta lucrare este traducerea primului volum din *Istoria dogmei creştine,* scrisă de Adolf Harnack.[1] Din diverse motive, această lucrare nu a fost oferită până acum celor din spaţiul cultural român. Această lucrare are o importanţă deosebită pentru istoria creştinismului şi a marilor sale repercusiuni în decurs de multe secole. Evident, pe plan general, *Istoria dogmei creştine* al lui A. Harnack face parte dintr-un complex imens de scrieri descriptive şi critice despre acest subiect, dar oricare ar fi discuţiile sau divergenţele de opinii, această lucrare este un punct de reper.

Sursele şi lucrările citate de autor în original sunt menţionate aici conform regulilor impuse în prezent în lucrări academice. În anumite circumstanţe, am considerat că este necesară menţionarea detailată şi complectă a unor anumite surse pe care autorul le-a menţionat numai parţial. Aceste completări au fost făcute pentru a intensifica şi facilita accesibilitatea cititorului modern la sursele menţionate. În anumite cazuri, am menţionat specific cu nota [NT] datele bibliografice adăugate pentru a clarifica şi edifica textul de sursă.

---

[1] Adolf Harnack, *History of Dogma*, (NY: Dover, 1961), v. 1

Studiu critic

Prezenta lucrare face parte din monumentala operă a lui Adolf Harnack despre istoria dogmei creştine, scrisă în şapte volume. Adolf Harnack este autorul unui mare număr de lucrări de teologie şi istorie, inclusiv o deliniare sau un rezumat a prezentului subiect.[2] Evident, *Istoria dogmei creştine* scrisă în şapte volume este mult mai detailată decât rezumatul său şi este sursa reală.

Adolf Harnack (1851 - 1930) a fost un teolog protestant (luteran) şi un istoric al dogmelor creştine care deţine o poziţie foarte importantă în disciplinele teologice şi istorice, cu foarte multe implicaţii. A. Harnack a avut excepţionala forţă morală de a-şi exprima opiniile sale independente chiar şi despre esenţa creştinismului.[3] Importanţa lui A. Harnack poate fi dedusă din lucrările în care se fac diverse studii despre Harnack în comparaţie şi alături de alte mari figuri academice din domeniul istoriei dogmelor şi al creştinismului. [4] Lucrările lui A. Harnack au creat discuţii erudite despre teologie, istoria ecleziastică şi creştinism în general.[5] În perioadele anterioare şi posterioare Primului Război Mondial, evenimentele politice, economice şi sociale din Germania au creat pentru Harnack necesitatea de a se adapta oarecum la o nouă realitate politică, socială şi economică.[6]

În prezenta lucrare, Adolf Harnack tratează unul din cele mai important şi extinse subiecte. Doctrina şi dogma creştină este un element vital pentru civilizaţia umană. Marele merit care trebuie atribuit lui Adolf Harnack este că în lucrarea sa de mari dimensiuni a prezentat dogma creştină în contextul teologic, filozofic şi istoric. Subiectul tratat de autor se extinde la dimensiuni academice imense datorită faptului că aici sunt implicate subiecte şi conflicte practic interminabile despre fiecare subiect. În prezentul volum, autorul tratează evoluţia dogmelor creştine în cadrul creştinismului, cu diversele sale curente, influenţa asupra iudaismului antic şi rezultatele doctrinare precum şi impactul care s-a produs din contactul filozofic dintre creştinism, lumea elenă şi platonism. Fiecare subiect are enorm de multe nuanţe şi există foarte multe sinteze generale.

Luma doctă şi-a formulat opiniile critice despre *Istoria dogmei* în multe forme şi în multe din subiectele tratate direct şi indirect de A. Harnack.[7] În orice caz, valoarea prezentei lucrări nu poate fi negată. Pe lângă introducerea în marele subiect care tratează istoria dogmei creştine, pentru intelectualul

---

[2] A. Harnack, *Grundriss der Dogmengeschichte*, (Freiburg: Mohr, 1889), 2 v. Această lucrare a fost tradusă în limba română. Vezi: R. W. Fotescu, *Istoria Dogmei*, (Bucureşti: Herald, 2007)

[3] A. Harnack, *What is Christianity? Sixteen lectures delivered in the University of Berlin 1899 - 1900*, (NY: Putnam, 1901, republished San Diego, Cal.: The Book Tree, 2006)

[4] W. Pauck, *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians*, (Oxford: University Press, 1968); Th. Rebenich, *Theodor Mommsen und Adolf Harnack: Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19 Jahrhunderts,* (Berlin: De Gruyter, 2012); K. Novak & O. Oexle (eds.), *Adolf Harnack: Theologue, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001); K.Novak & als. (eds), *Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003); Ch. Markschies, *Adolf von Harnack*, (Berlin: Humboldt Universität, 2021);

[5] J. Mangira, Karl Barth's sixteen answers to Adolf Harnack: God, Liberalism and the End of the Theological Method, *Toronto Journal of Theology*, v. 15 (1999), p. 149; Felix E. Hirsch, The Scholar as Librarian to the Memory of Adolf von Harnack, *The Library Quarterly*, v. 9 (1939), p. 299; W. H. C. Frend, Church Historians of the Early Twentieth Century: Adolf von Harnack, *Journal of Ecclesiastical History*, v. 52 (2001), p. 83; G.W. Glick, *Adolf Harnack as Historian and Theologian* (Ph. D. Thesis University of Chicago, 1957); G.W. Glick & als., A Study of Adolf Harnack as Historian and Theologian, *Religious Studies*, v. 4 (1968), p. 169; George Newlands, Adolf Harnack in Ch. Meister & James Beilby (eds.), *The Routledge Companion to Modern Christian Thought* (London: Routledge, 2013), ch. 11.

[6] Douglas F. Tobler, Scholar between Worlds: Adolf von Harnack and the Weimar Republic, *Zeitschrift fűr Religion und Geistsgeschichte,* v. 28 (1976), pp. 193 - 222.

[7] Gugliemo Forni Rosa, Mythe et science dans la philosophie de la religions de l'âge moderne, *Revue de l'histoire des religions,* v. 220 (2003), pp. 209 - 233

din zilele noastre, prezenta lucrare din domeniul extins al istoriei ideilor poate duce la reflecţiunile cele mai serioase despre realitatea din domeniul ideilor şi moralei din perioada actuală. Autorul tratează subiectul prezent din perspectiva disputei dintre catolicism şi protestantism dar, desigur, acesta nu este singurul subiect la care prezenta lucrare trebuie să-i poarte pe gânditorii din viitor. Prin comparaţia cu realitatea curentă, subiectele tratate aici dovedesc marea schimbare totală care s-a produs în obiectele gândirii şi reflecţiunii umane în decursul secolului XX. Care sunt soluţiile preferabile şi viabile şi care vor fi ideile dominante în viitor?

Cap. I: Istoria dogmelor: Prolegomena

1. Istoria dogmei este o disciplină din cadrul istoriei generale a Bisericii. Aceste dogme sunt doctrinele credinţei creştine formulate logic şi expuse în scopuri ştiinţifice şi apologetice. Aceste dogme conţin cunoştiinţa lui Dumnezeu, cunoştiinţa lumii şi poruncile lui Dumnezeu pentru salvarea omului. Bisericile creştine propovăduiesc acest dogme drept adevăruri relevate în Scrierea Sfântă. Recunoaşterea şi acceptarea acestor adevăruri dezvăluite în Biblie sunt condiţia pentru mântuirea promisă de religie. Dat fiind că adepţii religiei creştine nu au posedat aceste dogme de la începuturi în măsura în care aceste dogme formează un sistem coerent, primul scop pentru istoria dogmelor este să asigure originea dogmelor (sau a dogmei) şi, în al doilea rând, să descrie modul lor de dezvoltare, adică variantele dogmei.

2. Nu putem stabili o deliniere valabilă şi rezistentă între punctul cronologic de origine a dogmelor şi punctul de dezvoltare al dogmelor. Mai curând, se poate spune că ambele puncte se umbresc unul pe altul. Noi trebuie să căutăm punctul de diviziune final în momentul în care un articol de credinţă este formulat logic, exprimat ştiinţific şi elevat pentru prima oară la gradul de *articulus constitutivus ecclesiae* şi, în această calitate, este aplicat universal de Biserică. Acest lucru s-a petrecut pentru prima oară atunci când doctrina despre Isus Hristos, în calitate de Logos divin preexistent, a fost acceptată în toate bisericile confederate drept doctrina relevată şi fundamentală a credinţei. Acest lucru a avut loc spre sfârşitul secolului al III-lea şi la începuturile secolului al IV-lea. În cadrul relatării noastre, noi trebuie să considerăm acest moment drept punctul final de diviziune.(1) Se pare că evoluţia dogmei s-a încheiat în Biserica de Est la Conciliul Ecumenic din 787 AD. După această dată, în Biserica Răsăriteană nu au mai apărut dogme în calitate de adevăruri revelate. În 1870, în Biserica Catolică, a fost promulgată o nouă dogmă care pretinde să fie şi, din punct de vedere formal, este egală ca demnitate cu vechile dogme. Bisericile Protestante sunt obiectul unor dificultăţi neobişnuite în istoria dogmelor: în momentul de faţă, aceste biserici nu sunt de acord dacă şi în ce sens dogmele, în sensul antic al termenului, sunt în vigoare. Chiar dacă luăm în consideraţie numai Bisericile Protestante din secolul al XVI-lea, decizia este dificilă. Pe de o parte, credinţa protestantă (luterană şi reformată) se prezintă drept o doctrină de credinţă care se bazează pe canonul catolic al Evangheliei; ca formă, credinţa protestantă este foarte asemănătoare cu doctrina de credinţă catolică: ambele au o mare serie de dogme comune şi numai puţine dogme sunt diferite. Pe de altă parte, protestantismul şi-a formulat poziţiile numai pe baza Sfintei Evanghelii şi întotdeauna s-a declarat disponibil să reexamineze doctrinele sale printr-o adevărată percepţie a Evangheliei. În orice caz, în continuarea afirmaţiilor precedente, adepţii Reformei au început să dezvolte o concepţie a creştinismului care poate fi descrisă drept o poziţie contradictorie faţă de tipicul religiei catolice, drept o nouă concepţie care se sprijină oarecum pe vechile dogme dar le schimbă semnificaţia iniţială din punct de vedere material şi formal. Esenţa acestei concepţii poate fi verificată prin scrierile primite de Biserică, simbolurile protestante din secolul al XVI-lea, în care majoritatea dogmelor tradiţionale sunt recunoscute drept expresia corectă a credinţei creştine şi chiar a religiei creştine în sinea sa. Prin urmare, nu se poate afirma că expresia credinţei creştine sub forma dogmelor este anulată de Bisericile Protestante. Acceptarea canonului catolic ca dovada revelată a credinţei este contradictorie cu această viziune. De asemenea, nu se poate susţine că interpretarea canonului catolic a rămas absolută neschimbată. (2) Istoria dogmei trebuie să recunoască fundamental această situaţie şi să o prezinte aşa cum există în documente.

În acest moment, istoricul trebuie să trateze o chestiune nerezolvată. Dacă adoptăm în continuare definiţia de mai sus a ideii despre dogmă, este cert că dogmele catolice nu au mai fost stabilite după Formula de Concordie (1580) iar dogmele protestante nu au mai fost stabilite după Sinodul de la Dort (1618 - 1619). Dar, nu se poate susţine că în secolele care au urmat, dogmele au fost marginalizate, cu excepţia unor biserici protestante naţionale şi independente, nesemnificative şi cu un viitor incert. Tradiţia ecleziastică din secolul al XVI-lea şi tradiţia Bisericii timpurii nu au fost abrogate autoritar. Desigur, în Protestantism au apărut schimbări esenţiale din secolul al XVII-lea şi până în prezent dar acestea nu pot fi luate în consideraţie în istoria dogmei fiindcă nu au fost formulate în mod valid de Biserică. Noi putem

considera aceste schimbări drept corupţie, îmbunătăţiri sau dovada instabilităţii Bisericilor Protestante. Aici nu poate fi vorba de o evoluţie care poate fi calificată drept o istorie a dogmei.

În aparenţă, aceste afirmaţii îi justifică pe cei care, la fel ca Thomasius şi Schmid, poartă istoria dogmei în protestantism la Formula de Concord şi istoria dogmei în Biserica Reformată la decretele sinodului de la Dort. Această delimitare poate fi criticată cu următoarele obiecţiuni: a) aceste simboluri au ajuns întotdeauna numai la o autoritate parţială în cadrul Protestantismului; b) în cadrul istoriei lor în Bisericile Protestante şi Catolice, dogmele (doctrinele de credinţă) au diferite sensuri în diferite chestiuni. Prin urmare, pare recomandabil ca Protestantismul să fie examinat numai în măsura în care este necesar să fie cunoscute deviaţiile protestante de la dogma catolică formală şi esenţială. Cu alte cuvinte, este de dorit ca Protestantismul să fie examinat pentru a constata poziţia originală a Reformatorilor cu privire la doctrina Bisericii. Această poziţie este contradictorie. Pe măsură ce determinăm legătura Reformei cu Catolicismul, în aceaşi măsură vor deveni mai inteligibile evoluţiile prin care Protestantismul a trecut în decursul istoriei. Aceste evoluţii (retrocesiune şi progres) nu ţin de sfera de istorie a dogmei fiindcă nu se află în nici o situaţie comparabilă cu evoluţia din istoria dogmei în cadrul Bisericii Catolice. Ca istorie a doctrinelor protestante, aceste dezvoltări formează un domeniu independent şi specific din istoria Bisericii.

Istoria dogmei este formată din două domenii esenţiale. În primul domeniu este tratată originea dogmei, adică sistemul de doctrină apostolic catolic, bazat pe tradiţia inclusă autoritativ în credinţe şi în Sfânta Scriptură. Acest domeniu se extinde până la începutul secolului al IV-lea şi poate fi împărţit în două părţi: a) pregătirea şi stabilirea doctrinei ecleziastice a credinţei; b) dezvoltarea dogmei, care include trei faze. În prima fază, doctrina credinţei apare ca teologie şi hristologie. Biserica Răsăriteană nu a depăşit niciodată această fază cu toate că, în bună măsură, a contribuit la dogmă din punct de vedere mistic şi ritual (Al Doilea Conciliu de la Niceea 787 AD). Va fi necesar să demonstrăm cum doctrinele de credinţă formate în această perioadă au rămas tot timpul doctrinele ecleziastice. Cea de a doua fază a fost iniţiată de Augustin. Aici, doctrina credinţei apare pe de o parte reexprimată prin noi dogme care tratează relaţia dintre păcat şi îndurarea divină, dintre îndurarea divină şi modalităţile de îndurare divină. În Evul Mediu, numărul şi importanţa dogmelor stabilite după epoca lui Augustin nu a avut nici o legătură cu diversitatea şi importanţa chestiunilor pe care le-au pus. În decursul secolelor, aceste chestiuni au apărut ca rezultate provenite de la extinderea cunoştiinţelor şi a puterii ecleziastice. În consecinţă, în această fază, care include întreaga perioadă medievală, instituţia Bisericii a reunit credincioşii mai mult decât dogmele. În forma lor acceptată, dogmele nu aveau suficient conţinut pentru a fi expresia credinţei religioase şi regulatorul vieţii ecleziastice. Pe de altă parte, noile decizii ale teologilor, ale Conciliilor şi ale Papalităţii încă nu posedau autoritatea prin care ar fi putut să devină adevărurile incontestabile ale credinţei. Cea de a treia fază începe odată cu Reforma, care a silit Biserica să-şi stabilească credinţa pe fundamentul activităţii teologice din Evul Mediu. Astfel, s-a format dogma catolică care a găsit soluţia provizorie în decretele Vaticanului. Această dogmă catolică formulată la Conciliul de la Trent (1545 - 1563) era în contradicţie evidentă cu cele 95 de teze formulate de Martin Luther (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*) (1517). Aceste teze ale reformatorilor reprezintă o concepţie specifică creştinismului care îşi are rădăcinile în teologia lui Pavel şi Augustin. Implicit sau explicit, această concepţie include o revizie a întregii tradiţii ecleziastice, inclusiv tradiţia dogmei. Prin urmare, în această fază, istoria dogmei trebuie să prezinte dogma catolică drept un produs al evoluţiei bisericeşti din Evul Mediu. Istoria dogmei mai trebuie să prezinte noua formare conservativă din Protestantismul de la origine şi să determine legătura cu dogma sa. O examinare mai detailată ne arată că, în nici una din marile confesiuni, religia nu trăieşte în dogmă, ca în trecut. Peste tot, dogma a ieşit de pe primul plan. În Biserica Răsăriteană, dogma a cedat locul în favoarea ritualului; în Biserica Catolică, dogma a cedat locul instrucţiunilor bisericeşti iar în Bisericile Protestante, pa măsură ce sunt conştiente de provenienţa lor, dogma a cedat locul în favoarea Sfintei Scripturi. În acelaşi timp, este cu certitudine paradoxal faptul că norma ca atare este ceea mai puternică în Bisericile Protestante, cu toate că acestea sunt cele mai îndepărtate de dogmă. În acest domeniu, dogma intră în consideraţie drept un obiect de interes religios imediat dar, strict vorbind, acesta nu este cazul Bisericii Catolice. (3) Conciliul de la Trent a fost smuls din Biserica Catolică iar dogmele sale au fost neutralizate prin decretele de la Vatican. (4) În acest sens,

se poate afirma că perioada de dezvoltare a dogmei terminat iar istoria dogmei are nevoie de o declaraţie specifică fenomenelor istorice încheiate.

3. Biserica şi-a recunoscut credinţa, adică propria sa religie, în cadrul dogmelor sale. Prin urmare, unul din cele mai importante subiecte din istoria dogmei este expunerea uniunii dintre dogmele unei anumite perioade şi ideile pe care le exprimă. Evident, acest scop este limitat de unanimitatea care a existat cu adevărat între dogmele unei anumite perioade. Se poate demonstra cu uşurinţă că o unanimitate strictă dar nu absolută există numai în dogmele din Biserica Ortodoxă Greacă. Caracteristicile specifice ale concepţiei ecleziastice apusene din perioada post - augustiniană nu sunt exprimate clar în dogmă. Această afirmaţie este chiar mai corectă cu privire la concepţia reformiştilor. Această situaţie provine de la faptul că Augustin şi Luther au dezvăluit o nouă concepţie a creştinismului dar, în acelaşi timp, ei au adoptat vechile dogme. (5) Bauer şi Kliefoth nu au justificat această afirmaţie prin metoda lor istoriografică. Bauer nu s-a conformat cu cele şase perioade din istoria dogmei şi consideră dezvoltarea dogmei drept un proces uniform care începe odată cu originile creştinismului şi care a evoluat în mod strict logic. După părerea lui Kliefoth, prin dogmele sale, Biserica Apuseană îşi asigură o porţiune din credinţa creştină iar elementele absente au fost adăugate în vremurile care au urmat. Biserica Răsăriteană nu a depăşit niciodată dogmele Bisericii Apusene. În contradicţie cu aceste teorii, ne putem referi la faptul că pot fi desemnate trei stiluri în istoria dogmei: stilul lui Origen, al lui Augustin şi cel al reformatorilor. Dar, dogma bisericii post - augustine şi dogma lui Luther nu se prezintă sub nici o formă drept un nou edificiu şi nici măcar extinderea vechiului edificiu. Dogma bisericii se prezintă drept un edificiu complicat fără să fie în armonie cu stilurile precedente, fiindcă Augustin şi Luther nu au visat vreodată la un nou edificiu, construit în mod independent. (6) Această percepţie ne poartă spre cel mai straniu fenomen de care se loveşte istoricul dogmei, care trebuie să determine metoda.

Prin teologie, dogmele se formează, se dezvoltă şi pot fi folosite în scopuri noi. Dar, teologia este dependentă de nenumăraţi factori şi, în primul rând, de spiritul epocii, fiindcă prin esenţa sa, teologia doreşte ca scopul său să fie inteligibil. Dogmele sunt produsul teologiei, nu invers. Ca produs al teologiei, dogmele corespund cu credinţa epocii. Viziunea critică a istoriei ne învaţă că, la început au fost adepţii Apologeticii creştine şi Origen, apoi Conciliile de la Niceea şi Calcedon; la început au fost scolasticii şi Conciliul de la Trent. Prin urmare, dogma poartă semnele tuturor factorilor de care teologia a fost dependentă. Dar, modul în care teologia produce dogma trebuie să fie obscura fiindcă, în concepţia ecleziastică, dogma poate fi numai însăşi credinţa relevată. Dogma nu este considerată exponent ci un fundament al teologiei care a pătruns în spaţiul dogmei. (7) Din această cauză, istoria religiei creştine cuprinde o relaţie foarte complicată între dogma ecleziastică şi teologie; concepţia ecleziastică despre semnificaţia teologiei nu-i poate face dreptate. Schema ecleziastică formată aici denotă ceea mai mare concesie care poate fi făcută în favoarea istoriei. Rezultatul acestei scheme este că teologia exprimă numai forma dogmei. Teologia ecleziastică presupune că dogma, adică substanţa dogmei, nu este modificabilă. Această schemă trebuie să lase în incertitudine forma reală iar substanţa nu este aplicabilă la circumstanţele în cauză. Atunci când este atacată, dogma ecleziastică trebuie să aibă o poziţie ambivalentă faţă de teologie iar teologia ecleziastică trebuie să aibă o o poziţie asemănătoare faţă de dogmă. Aceste două domenii sunt condamnate la o incertitudine eternă cu privire la datoriile şi temerile lor reciproce. Aproape fără excepţie, Părinţii teologici ai dogmei nu au scăpat fără să fie condamnaţi de dogma anterioară sau posterioară. Origen şi Augustin pot fi menţionaţi ca surse pentru această afirmatie. *Mutatis mutandis*, acest lucru s-a repetat şi în Protestantism, după cum dovedesc soarta lui Melanchton şi a lui Schleiermacher. Pe de altă parte, au fost numai puţini teologi care nu au cutremurat vreun articol din dogma tradiţională. Noi suntem obişnuiţi să evităm aceste fapte fundamentale prin ipostazierea principiului ecleziastic sau a spiritului ecleziastic comun. Prin această ipostaziere normală, noi suntem obişnuiţi să măsurăm, să aprobăm sau să condamnăm doctrinele teologilor, fără să luăm în consideraţie condiţiile din momentul respectiv şi urmând adeseori un histeron - posteron. Dar, aceasta este o viziune a istoriei care, pe bună dreptate, ar trebui să fie cedată Bisericii Catolice care într-adevăr nu se poate dispensa de ea. În mod contradictoriu, istoria critică a dogmei trebuie să demonstreze, în primul rând, cum s-a dezvoltat istoria teologiei bisericeşti. Istoria dogmei poate trata originea dogmei numai în legătură cu chestiunea principală. Lucrurile trebuie să fie considerate dintr-o perspectivă cât mai larg: se poate

răspunde la chestiunea despre originea teologiei numai prin studiul tuturor relaţiilor în care a intrat creştinismul, în cadrul procesului său de naturalizare şi cucerire a lumii. Dogma ecleziastică a fost creată şi recunoscută ca expresie fidelă a creştinismului iar istoria dogmei trebuie să ia în consideraţie istoria teologiei, pe măsură ce aceasta a fost activă în formarea dogmei. Istoria dogmei trebuie să considere invocaţia dogmei că dogma este un criteriu al teologiei şi nu un produs al teologiei. în cadrul dezvoltării şi reformulării sale. În cadrul dezvoltării şi reformulării sale, istoria dogmei va fi capabilă întotdeauna să demonstreze cum dogma a fost în schimbare permanentă, conform condiţiilor în care se afla Biserica. Dacă la origine, dogma era formularea credinţei creştine, aşa cum a fost percepută şi justificată de cultura elenă, atunci dogma nu a pierdut niciodată esenţă, cu toate că în perioadele ulterioare a fost radical modificată. De asemenea, este foarte important să fie menţinută în viziune tenacitatea dogmei în cadrul schimbărilor. Din acest punct de vedere, istoriografia protestantă despre subiectul prezent, la fel ca şi ceea despre alte subiecte, înclină spre diferenţe mai mult decât spre permanenţe şi are multe de învăţat de la istoriografia catolică. Pe măsură ce poate face acest lucru, istoricul protestant judecă progresul dezvoltării în funcţie de potrivirea sa cu Sfânta Scriptură în forma sa documentară. Cu tot respectul pentru această tenacitate, istoricul protestant poate demonstra că dogma a fost modificată şi folosită cât se poate de avantajos de Augustin şi Luther, că esenţă creştină a profitat din multe puncte de vedere dar s-a înstrăinat din alte puncte de vedere. Sistemul tradiţional de dogme s-a îmbogăţit pe măsura în care şi-a abandonat stringenţa. Augustin şi Luther au îndepărtat curentul filozofic apologetic din sistemul dogmatic tradiţional şi au introdus idei biblice. Sistemul tradiţional de dogme a inclus mai multe contradicţii şi a devenit mai puţin impresionant.

Acest subiect a depăşit limitele acestei introduceri iar continuarea nu mai este necesară. Nu este recomandat ca metoda pentru istoria dogmei să fie tratată în mod abstract cu privire la descoperirea, gruparea şi interpretarea materiei din acest domeniu; nu pot fi stabilite reguli generale care să-i îndepărteze pe cei care nu cunosc deloc sau cunosc numai parţial ceea ce este important. Desigur, totul depinde de modul în care materia este organizată. A înţelege istoria înseamnă a descoperi regulile după care evenimentele trebuie să fie comasate şi orice dezvoltare a cunoştiinţelor trebuie să respecte aceste reguli. Noi trebuie să evităm preferinţa unui anumit principiu în cadrul interpretării originii şi a scopului dogmelor specifice. Întotdeauna, cei mai diferiţi factori au funcţionat în formarea dogmelor. După efortul de a determina doctrina religiei conform *finis religionis*, binecuvântarea mântuirii, următorii factori au fost, eventual, cei mai importanţi: 1) concepţiile şi afirmaţiile din scrierile canonice; 2) tradiţia doctrinară provenită din vremurile timpurii ale Bisericii şi care nu mai este înţeleasă; 3) necesitatea de cult şi organizare; 4) efortul de a adapta doctrina religiei faţă de opiniile doctrinare curente; 5) circumstanţele politice şi sociale; 6) idealuri morale variabile ale vieţii; 7) consistenţa logică sau tratarea abstractă analogică a unei dogme sub forma unei alte dogme; 8) efortul de a adapta diferite tendinţe şi contradicţii în Biserică; 9) efortul de a respinge definitiv o doctrină considerată drept eronată; 10) puterea de sfinţire a obiceiului fără discernământ. Metoda de a explica totul, atunci când se poate prin "impulsul dogmei de a se extinde" trebuie să fie abandonată fiindcă nu este ştiinţifică, după cum trebuiesc abandonate abstracţiile scolastice şi mitologice lipsite de conţinut. Istoria dogmei a existat numai în existenţa umană. Din momentul în care această afirmaţie este acceptată cu sinceritate, realismul medieval trebuie să dispară; adeseori, omul se consideră superior faţă de realismul medieval cu toate că a fost întotdeauna inclus. În loc să fie cercetate condiţiile concrete în care se aflau oamenii inteligenţi şi credincioşi, a fost edificat un sistem de creştinism din care, la fel ca din cutia Pandorei, toate doctrinele au fost formate, extrase şi legitimizate drept creştine. În istoria dogmei, nu s-a făcut dreptate pentru afirmaţia simplă şi fundamentală conform căreia numai ceea ce este creştin poate fi stabilit în mod autoritar de Sfânta Scriptură. Probabil că studiul care urmează nu va fi suficient. Având în vedere falsa tradiţie dominantă, aplicarea unui singur principiu asupra oricărui amănunt cu greu poate să reuşească din prima încercare.

1. *Istoria dogmei: explicaţia conceptului şi a scopului său*

Până în prezent, nu există consens cu privire la conceptul de istorie al dogmei. Münscher a declarat că istoria dogmei se ocupă de prezentarea tuturor schimbărilor de formă şi esenţa care care au intervenit în teoria doctrinei creştine a religiei, de la începuturi şi până în prezent. (8) Această definiţie a fost acceptată mult timp. Apoi, s-a observat că problema nu consta în schimbări accidentale; problema era creată de schimbările necesare din punct de vedere istoric. De asemenea, s-a observat că dogma are o relaţie cu Biserica iar dogma reprezintă o expresie raţională a credinţei. În diverse perioade, s-a pus accentul pe diverse elemente dintre cele menţionate. Bauer a insistat asupra primului element. Johann von Hofmann a luat exemplul lui Schleiermacher şi a pus accetul exclusiv pe cel de-al doilea element. (9) Nitzsch a insistat asupra celui de-al treilea element: "Istoria dogmei este relatarea ştiinţifică a originii şi a dezvoltării sistemului doctrinar creştin sau teologia istorică, ceea care prezintă istoria exprimării în noţiuni, doctrine şi sisteme doctrinare." (10) Thomasius a combinat între ultimele două elemente şi a conceput istoria dogmei drept dezvoltarea sistemului doctrinar bisericesc. Dar, nici această concepţie nu este definită suficient dacă nu reuşeşte să facă dreptate absolută caracteristicii speciale a subiectului.

Se pare că termenul *dogmă* este permis pentru doctrine speciale, pentru un sistem uniform de doctrină, pentru adevăruri fundamentale sau opinii, pentru declaraţii de credinţă care provin sau nu dintr-un proces de gândire raţională. În aceste circumstanţe, constatăm că la baza dogmei se află o autoritate care acordă celor care o recunosc semnificaţia unui adevăr fundamental, care nu poate fi abandonat, *quae sine scelere prode non poterit.* (11) În acelaşi timp, un element social a fost introdus în ideea de dogmă; (12) confesorii unei dogme identice formează o comunitate.

Fără îndoială, aceste două elemente pot fi demonstrate şi în dogma creştină. Prin urmare, noi trebuie să respingem toate definiţiile formulate pentru istoria dogmei care nu conţin aceste elemente. Dacă vom defini istoria dogmei drept istoria percepţiei creştinismului în sinea sa sau drept istoria schimbărilor teoretice din doctrina religiei, noi nu vom face dreptate pentru ceea mai acceptată idee despre dogmă. Doctrine precum *Apokastasis* (Apocastaza, reconstiutirea condiţiei de la origini) sau *Kenosis* (zădărnicia; cf. Epistola lui Pavel către Romani 4:14) nu pot fi definite fără a intra în conflict cu limba obişnuită şi cu legea ecleziastică.

Prin urmare, dacă pornim de la axioma că dogma creştină este o doctrină ecleziastică care presupune Revelaţia drept autoritatea sa iar astfel susţine că este strict obligatorie, noi nu vom reuşi să dezvăluim adevărata sa esenţă într-un mod oarecum inclusiv. Ceea ce protestanţii şi catolicii denumesc *dogme* sunt doctrine ecleziastice exprimate în termeni abstracţi care formează împreună o unitate şi stabilesc conţinutul religiei creştine drept cunoaşterea lui Dumnezeu, a lumii şi a istoriei sancte sub aspectul unei dovezi al adevărului. Aceste doctrine ecleziastice au apărut într-o fază definită din istoria religiei creştine. Prin concepţia acestor doctrine ca atare şi prin numeroase detalii este demonstrată influenţa acestei perioade, adică epoca elenistă. Aceste doctrine şi-au conservat această esenţă cu toate reedificările şi adausurile din perioadele ulterioare. Această viziune a dogmei nu poate fi zguduită prin faptul că anumite acte istorice specifice, miraculoase sau nemiraculoase, sunt descrise ca dogme. Aceste fapte istorice specifice sunt considerate ca dogme numai pe măsură ce şi-au câştigat valoarea doctrinelor care au fost introduse în structura complectă a doctrinelor şi fac parte din lanţul de dovezi, adică dovezi din profeţie.

După percepţia acestui fapt, similaritatea dintre dogmele ecleziastice şi dogmele şcolilor filozofice antice pare să fie realizată. Singura diferenţă dintre cele două categorii de dogme este revelaţia. În dogmele ecleziastice, revelaţia este considerată drept o autoritate, în locul cunoaşterii umane. Şcolile filozofice au apelat mai târziu şi la revelaţie. În aceste şcoli, doctrinele teoretice şi doctrinele practice care au adoptat concepţia lumii şi etica acestei şcoli au fost definite ca dogme. Pe măsură ce aderenţii la creştinism posedă dogme în acest sens şi formează o comunitate care a ajuns la percepţia credinţei sale religioase prin analiză, definiţie şi fundament, ei apar drept o mare şcoală filozofică, în sensul antic al termenului. Dar, ei se deosebesc de o astfel de şcoală pe măsura în care ei au eliminat procesul de gândire care a dus la normă. Ei au considerat că întreg sistemul de dogmă este o revelaţie. Prin urmare, cel puţin

la începuturi, chiar şi atunci când au acceptat dogma,, ei nu au luat în consideraţie forţele de umane de a înţelege. În decursul acestei perioade, ei considerau că iluminarea divină este acordată celor doritori şi cu virtute. În perioadele ulterioare, analogia a fost cu mult mai deplină, pe măsură ce Biserica a rezervat deplina posesiune a dogmei unui anumit cerc de oameni consacraţi şi iniţiaţi. Deci, creştinismul dogmatic este o perioadă definită în istoria dezvoltării creştinismului; această perioadă corespunde cu modul de gândire din antichitate dar a continuat în mari dimensiuni în perioadele ulterioare, cu toate că a fost obiectul unei mari transformări. Creştinismul dogmatic se află între creştinismul definit ca religie a Sfintei Scripturi, care presupune o experienţă personală şi care tratează dispoziţia şi comportamentul şi creştinismul definit ca o religie de culte, sacramente, ceremonii şi supunere adică, pe scurt, o superstiţie. Creştinismul dogmatic se poate uni cu fiecare din aceste două curente. În ciuda tuturor misterelor, creştinismul este, în esenţă, intelectual şi întotdeauna există pericolul să înlocuiască credinţa religioasă sau să lege credinţa religioasă de o doctrină religioasă în loc să lege credinţa cu Dumnezeu şi cu credinţa vie.

Dacă istoria dogmei trebuie să fie ceea ce pretinde denumirea sa, scopul său este dogma formată în istorie. Problema sa fundamentală va fi descoperirea modului în care a apărut această dogmă. În istoria dreptului canonic, metoda a fost de a stabili ordinea dreptului canonic şi apoi de a examina schimbările care au intervenit în decursul istoriei sale. Această procedură trebuie să fie aplicată şi în istoria dogmei, ceea care include şi istoria dreptului canonic. Această metodă a fost criticată cu două obiecţiuni. Prima obiecţiune va afirma că religia creştină a inclus de la începuturi o credinţă religioasă definită precum şi o etică bine definită iar astfel dogma creştină este la fel de originală ca şi creştinismul. Astfel, nu poate exista o chestiune despre geneză ci numai despre o dezvoltare sau o alterare a dogmei în cadrul Bisericii. A doua obiecţiune va fi că dogma, aşa cum a fost definită mai sus, este valabilă numai pentru a anumită perioadă în istoria Bisericii şi, din această cauză, nu poate fi scrisă o istorie inclusivă a dogmei.

Despre prima obiecţiune, desigur nu poate exista vreun dubiu că fundamentul religiei creştine este un mesaj, care include credinţa absolută în Dumnezeu, în Apostolul său Isus şi în promisiune de mântuire legată de această credinţă. Dar, Sfânta Scriptură şi dogmele ulterioare ale Bisericii nu sunt legate între ele ca subiecte şi mod de exprimare. Dogma din Noul Testament este numai explicaţia pentru credinţa creştinilor în Spiritul Domnului lor şi slujirea neîntreruptă a Sfântului Spirit. Ulterior, în aceste dogme ulterioare a pătruns un element cu totul nou în concepţia religiei. Aici, mesajul religiei apare înveşmântat într-o cunoaştere a lumii şi a fundamentului ei, obţinut fără referinţă la religie. Prin urmare, aici religia a devenit o doctrină, certitudinea sa fiind în Sfânta Scriptură. Conţinutul acestei religii provine numai parţial din Sfânta Scriptură. Această religie poate fi adoptată şi de cei care nu sunt săraci din punct de vedere spiritual şi nici împovăraţi cu oboseală şi dificultăţi. Bineînţeles, se poate demonstra că este posibilă o concepţie filozofică a religiei creştine. Această concepţie a apărut de la începuturi, cum a fost cazul lui Pavel. Gnoza paulină nu a fost identificată simplu cu Sfânta Scriptură nici chiar de către Pavel (1 Corinteni 3:2, 1 Corinteni 12:3, Filipeni 2:18) şi nu este asemănătoare, ca să nu spunem identică, cu dogma ulterioară. Caracteristica acestei dogme este că nu se prezintă drept o nebunie ci drept o înţelepciune care doreşte să fie considerată revelaţia însăşi. Concepţia şi dezvoltarea dogmei este produsul spiritului grec pe pământul Sfintei Scripturi. (13) Dogma a devenit instrumentul prin care Biserica a cucerit lumea antică şi a educat naţiunile moderne. Acest rezultat a fost realizat din următoarele cauze: a) dogma a inclus şi a exprimat excelent filozofia greacă şi Noul Testament, alături de fundamentul provenit din Vechiul Testament; b) dogma a împlinit căutarea unei revelaţii şi dorinţa de cunoaştere universală; c) propria supunere în scopul religiei creştine de a aduce umanităţii viaţă divină şi în scopul filozofiei de a cunoaşte lumea. Noi putem admira formarea dogmei sau putem să nu o considerăm o mare realizare spirituală. În istoria creştinismului, o realizare spirituală nu a fost niciodată obişnuită cu o astfel de libertate şi curaj. Această dogmă este produsul unei relativ lungi istorii care trebuie să fie descifrată fiindcă este umbrită cu dogma realizată. În sinea sa, Sfânta Scriptură nu este dogma fiindcă credinţa în Sfânta Scriptură permite cunoaşterea numai pe măsură a ceea ce este un sentiment şi cursul unei acţiuni, o formă definită a vieţii. Între credinţa practică în Sfânta Scriptură şi expunerea istorică şi critică a religiei creştine şi a istoriei sale nu mai poate pătrunde un al treilea element fără să intre în conflict cu credinţa sau cu faptele istorice, singura excepţie fiind apologia credinţei. Cel de-al treilea element din istoria

acestei religii a fost dogma, adică modalităţile filozofice care au fost folosite la începuturile creştinismului cu scopul de a face ca Sfânta Scriptură să fie inteligibilă. Aceste modalităţi filozofice au fost fuzionate cu conţinutul Sfintei Scripturi şi au fost elevate la rangul de dogmă. În urma Bisericii, această dogmă a devenit adevărata putere mondială, pivotul istoriei creştine. Transformarea credinţei creştine în dogmă nu este accidentală şi a fost cauzată de esenţa spirituală a religiei creştine, care va resimţi întotdeauna nevoia unui apologet ştiinţific. (14) Dar aici nu este vorba despre un subiect general şi nedefinit ci despre dogma definită care continuă să fie obligatorie.

Această afirmaţie are tangenţă cu ceea de a doua obiecţiune menţionată mai sus: dogma în sensul strict al termenului, a fost concepută prea limitat iar această condiţie nu putea fi aplicată în întreaga istorie a Bisericii. Această obiecţiune ar fi putut fi justificată dacă scopul nostru ar fi fost de a trata din punct de vedere istoric dezvoltarea dogmei în întreaga istorie a Bisericii. Problema este dacă este corectă propunerea unui astfel de subiect. Biserica Greacă nu are o istorie a dogmei după cele şapte sinoade ecumenice. Este important ca acest fapt să fie recunoscut iar acest lucru este mai important decât să fie menţionată teologumena, introdusă ulterior de anumiţi episcopi şi oameni de litere răsăriteni, care erau influenţaţi parţial de Occident. După cum am menţionat mai sus, dogmele catolice din prezent sunt, în esenţă, cele care au fost în urmă cu un mileniu şi jumătate, adică creştinismul aşa cum a fost înţeles în lumea antică. În mod cert, în cadrul dezvoltării sale în lumea occidentală, dogma a suferit schimbări profunde şi radicale, care au modificat poziţia Bisericii faţă de creştinism ca dogmă. Biserica Catolică susţine că ea aderă la creştinism în vechiul sens dogmatic iar această afirmaţie nu poate fi contestată. Biserica Catolica a adoptat lucruri noi şi a schimbat relaţiile cu lucrurile vechi dar leza conservat. Biserica Catolică a dezvoltat noi dogme după schema vechilor dogme. Din punct de vedere formal, decretele de la Trent şi Vatican sunt analogii ale vechilor dogme. Prin urmare, istoria dogmei poate fi dusă până în zilele noastre fără ca acest lucru să demonstreze că definiţia dogmei, aşa cum a fost formulată mai sus, este prea restrânsă pentru a adopta noile doctrine. Am explicat mai sus din ce cauză schimbările din sistemele doctrinare protestante nu trebuie să fie incluse în istoria dogmei. Strict vorbind, în Protestantism dogma nu s-a dezvoltat la fel ca nota secretă de la începuturi. Vechea dogmă a continuat să fie o forţă în Protestantism datorită tendinţei sale de a privi retrospectiv şi de a căuta surse prestigioase din trecut, parţial în forma veche, nemodificată. În prezent, dogmele din secolele al IV-lea şi al V-lea influenţează multe biserice protestante mai mult decât toate doctrinele conglomerate în jurul justificării prin credinţă. Deviaţiile protestante sunt oarecum suportate cu o uşurinţă relativă în timp ce deviaţiile catolice sunt urmate de excomunicare. Pentru istoricul din prezent nu ar fi greu să răspundă dacă puterea Protestantismului ca biserică se află acum în elementele sale comune cu vechiul creştinism sau în diferenţele sale faţă de vechiul creştinism. În bisericile protestante, dogma - adică creştinismul format în antichitatea ecleziastică - nu a fost modificată sau înlocuită de o nouă concepţie a Sfintei Scripturi. Pe de altă parte, cine nu ar putea nega că Reforma a început să dezvăluie o astfel de concepţie legată în mod cu totul diferit de dogma tradiţională, de la enunţurile lui Augustin până la dogmele care au ajuns la el? Ca rezultat al impulsului reformator protestant, cine ar putea pune la îndoială că este deschisă calea pentru concepţia care nu identifică Sfânta Scriptură cu dogma, care nu desfigurează dogma prin schimbare sau îi croieşte calea spre retrogradare, fără să revină la dogma precedentă? Istoricul care trebuie să descrie formarea şi schimbarea normelor, nu poate participa la aceste activităţi de dezvoltare. În comparaţie cu scopul istoricului dogmelor, următoarele subiecte sunt mai bogate şi inclusive: descrierea diverselor concepţii formate în religia creştină, descrierea modului în care spirite majore şi minore au explicat Sfânta Scriptură în interiorul şi exteriorul dogmelor, explicaţia modului în care Sfânta Scriptură a avut propria sa istorie. Dar, subiectele mai limitate nu trebuie să fie excluse. Sub nici o formă nu poate fi favorabil pentru cunoşterea istorică să considere cu indiferenţă caracterul specific pe care îl are expresia credinţei creştine ca dogmă. Scopul de cunoaştere istorică nu poate accepta ca istoria dogmei să fie absorbită în istoria generală a diverselor concepţii ale creştinismului. Această viziune "liberală" nu ar accepta modul de studiu al istoriei sau situaţia actuală a bisericilor protestante: este esenţial să fie perceput că dogma descrie o fază specială din dezvoltarea spiritului uman. În această fază, în paralel cu dogma şi unită cu ea din interior, există o filozofie definită, o filozofie metafizică şi o caracteristică viziune istorică. Aceasta este concepţia lumii obţinută de antichitate prin activitate timp de aproape două milenii. Antichitatea a realizat

aceeaşi legătură între percepţiile teoretice şi idealurile practice. Sub nici o formă, creştinismul nu a depăşit faza prezentă în care a intrat, cu toate că ştiinţa s-a ridicat dincolo de această fază. Religia creştină nu este născută din cultura lumii antice şi nu este înlănţuită de ea. Atunci când a apărut pe lume, Sfânta Scriptură a primit o nouă formă şi un nou conţinut iar singura sa garanţie de supravieţuire este garanţia lumii în sine. Această supravieţuire este limitată. Noi trebuie să fim atenţi şi să nu considerăm episoade drept crize decisive. Dar, fiecare episod ne poartă înainte iar retrogresiunile nu pot anula acest progres. După Reformă, cu toate mişcările retrograde prezente, Sfânta Scriptură se retrage din formele pe care, în alte vremuri, a fost silită să le accepte. Adevărata percepţie istorică a Sfintei Scripturi va contribuii la acest proces.

Dogma ecleziastică se caracterizează prin exprimarea monoteismului creştin şi semnificaţia esenţială a persoanei lui Isus. Dogma ecleziastică include această credinţă religioasă şi cunoaşterea istorică legată de această credinţă într-un sistem filozofic. În creştinism, dogma este un component al religiei. Creştinismul nu poate fi conceput fără dogmă, adică fără exprimarea clară a conţinutului său. Această afirmaţie nu este justificaţia unei semnificaţii permanente şi de neschimbat a unei dogme care a fost formulată în condiţii istorice specifice.

Termenul "dogmă" (dogma creştină), este folosit în trei sensuri: 1) doctrinele istorice ale Bisericii; 2) faptele istorice pretinse sau reale care sunt fundamentul creştinismului; 3) orice expunere definită a esenţelor creştinismului.

2. *Istoria istoriei dogmelor*

Ca disciplină istorică şi critică, istoria dogmelor provine din secolul al XVIII-lea, prin lucrările lui Mosheim, C.W.F. Walch, Ernesti, Lessing şi Semler. În 1796, Samuel Gottlieb Lange a făcut prima încercare de a considera istoria dogmelor ca o ramură a studiului teologic. (15) Teologii din perioada timpurie şi medievală a bisericilor au transmis numai istorii despre Biserică şi literatură; ei considerau dogma ca inalterabilă. (16) Această prezumpţie este un element atât de important din esenţa catolicismului încât a fost menţinut până în prezent. Prin urmare, un catolic nu poate cerceta istoria dogmei în mod liber, imparţial şi ştiinţific. (17) În aproape toate perioadele dinaintea Reformei au fost făcute eforturi critice în domeniul creştinismului, mai ales în creştinismul apusean, care au demonstrat că anumite dogme sunt, în esenţă, o polemică împotriva Bisericii dominant. Aceste eforturi au pregătit cu greu calea pentru o tradiţie dogmatică şi încă mai puţin ar fi o viziune a tradiţiei dogmatice. (18) Pentru Biserica Catolică, progresul ştiinţelor (19) şi conflictul cu Protestantismul puteau rezulta numai în colecţionarea erudită a materialului necesar pentru istoria dogmei (20), stabilirea unui *consensus patrum et doctorum*, expunerea necesităţii unei explicaţii permanente a dogmei şi expunerea ereziilor drept o presiune exterioară, provenită de la duşmanii vechi cu măşti noi. În anumite circumstanţe, istoricul iezuit catolic modern prezintă o indiferenţă evidentă de a stabili *temper idem* în credinţa Bisericii. În prezent, această indiferenţă este considerată în mod defavorabil şi este numai aparentă, având în vedere că infaibila instruire Papală este menţinută în modul cel mai viguros (21).

Se poate afirma că Reforma a deschis calea pentru viziunea critică despre istoria dogmelor. (22) Dar, la început, chiar şi în Bisericile Protestante investigaţiile istorice au rămas sub interdicţia sistemului confesional de doctrine şi erau folosite numai pentru polemici. (23) Până în secolul al XVIII-lea, istoria ecleziastică nu era considerată o disciplină teologică, în sensul strict al termenului. Istoria dogmei exista numai în sfera dogmaticii drept o colecţie de mărturii despre adevăr, *theologia patristica*. După ce pietismul a arătat diferenţa între creştinism şi aderenţa excesivă la formele şi activităţile ecleziastice şi după ce structura doctrinară tradiţională a început să fie tratată cu indiferenţă, s-a putut accesa la investigaţia critică. (24) Penetraţia în domeniul investigaţiei critice s-a produs numai după ce materialul a fost preparat în secolele XVI şi XVII de erudiţi şi, în primul rând, după excelente ediţii ale Părinţilor Bisericii (25) şi după ce pietismul a arătat diferenţa între creştinism şi practica ecleziastică. (26)

În secolul al XVIII-lea, intelectualul de specia lui Erasmus nu era ortodox, pietist sau raţionalist dar avea capacitatea de a evalua aceste curente; el cunoştea literatura din Anglia, Franţa şi Italia, era

influenţat de noua ştiinţă engleză (27) dar evita orice declaraţie care ar fi putut să pună în pericol creştinismul pozitiv. Johann Lorenz Mosheim a tratat istoria ecleziastică în spiritul marelui său profesor, Leibniz (28). Prin analiza imparţială şi prin reproducţia energică sub forma unei metode artistice, Mosheim a elevat istoria ecleziastică, pentru prima oară, la gradul de ştiinţă. În monografiile sale, Mosheim s-a străduit să examineze imparţial istoria dogmelor şi să formeze o viziune interimară între evaluarea dogmelor ortodoxe şi evaluarea lui Gottfried Arnold. Mosheim avea aversiune pentru orice defectivitate şi polemică, detesta primitivitatea teologică şi iluminismul nedevotat. Scopul lui Mosheim era cunoaşterea corectă a istoriei, după principiul lui Leibniz: elementele valorabile, aflate peste tot în istorie, trebuie să fie căutate şi recunoscute. Mosheim a putut beneficia de aceste cunoştiinţe datorită spiritului său vast şi multilateral. Dar, viziunea sa dogmatică foarte latidudinară precum şi anxietatea de a mu avea o controversă sau de a periclita naturalizarea treptată a unei noi ştiinţe şi culturi l-au determinat pe Mosheim să marginalizeze cele mai importante probleme din istoria dogmei şi să-şi dedice atenţia istoriei politice a Bisericii şi chestiunilor istorice mai puţin semnificative. Mosheim a încercat să reconcilieze paşnic contradicţia dintre cele două perioade dar astfel această contradicţie nu putea fi îndepărată permanent. (29) C. W. F. Walch s-a străduit să descrie imparţial controversele religioase din cadrul Bisericii iar astfel a accesibilizat materialul abundent care a fost colecţionat de erudiţii anteriori. (30) În lucrarea sa *Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre* (1756) (31), Walch a dat impulsul necesar pentru ca istoria dogmei să fie considerată o disciplină specifică. După părea lui Walch, istoria dogmei continua să fie supusă dogmei ecleziastice, dar fără limitări confesionale. În programul său pentru anul 1759, Ernesti a exprimat cu elocvenţă ideea ca dogmatica este o ştiinţa pozitivă care trebuie să preia materia sa din istorie iar această istorie solicită un studiu devotat şi candid, având în vedere că noi suntem separaţi de trecut printr-o complicată tradiţie. (32) În lucrarea sa *Antimuratorius* (33), Ernesti a arătat că o cercetare imparţială şi critică a problemelor din istoria dogmelor poate face cel mai efectiv serviciu împotriva greşelilor Romanismului (Catolicismului). Cu toate că nu înţelegea majoritatea dogmelor, Ernesti a deschis calea spre această tendinţă în teologie. După ce a fost pregătită de Ch. Thomasius în Germania, cu sprijinul scriitorilor din Anglia, teologia a emis principiile certe ale credinţei şi ale vieţii în domeniul denumit "raţiune". Din această cauză, teologia nu era indiferentă faţă de dogmă dar o considera o tradiţie de iraţionalitate şi tenebre. Teologii raţionalişti, proveniţi din pietism şi care au trecut prin şcolile deiştilor englezi, nu mai aveau caracteristicile istoricului adică nu cunoşteau subiectul, nu aveau o atitudine critică candidă şi nu aveau capacitatea de a se adapta la idei şi interese străine. Ei au pierdut concepţia justă şi vie despre istoria religiei.

Pentru a continua propria sa dezvoltare, istoria ideilor are întotdeauna nevoie de un efort, în aparenţă, disproporţional. În cadrul ideilor care progresează în prezent, s-ar părea că trebuie să apară o gândire limitată şi satisfăcută de sinea sa precum şi o mare incapacitate de a înţelege măcar trecutul şi de a recunoaşte dependenţa de acest trecut, pentru ca o generaţie întreagă să fie eliberată de sub jugul trecutului. Istoria gândirii a avut nevoie de certitudinea absolută descoperită de raţionalism în filozofia religioasă a epocii pentru a avea curajul să supună în faţa criticii istorice dogmele principale şi fundamentale ale Catolicismului şi ale Protestantismului: pe de o parte, dogmele despre canon şi inspiraţie iar pe de altă parte Trinitatea şi Hristologia. Din acest punct de vedere, lucrările lui Lessing nu au avut rezultate importante. În zilele noastre, considerăm lucrările lui Lessing drept cea mai importantă contribuţie pentru a înţelege istoria timpurie a dogmelor dar, în acelaşi timp, înţelegem din ce cauză rezultatele lucrărilor sale erau atunci atât de neînsemnate. Acest lucru provine de la faptul că Lessing nu era teolog de profesie era observaţiile sale istorice erau formulate în aforisme. La fel ca Leibniz şi Mosheim,. Lessing a avut capacitatea de a aprecia istoria religiei care îi interzicea să fie violent cu ea sau să o judece. Filozofia lui Lessing nu-i permitea să caute în materialele sale mai mult decât ceea ce ii permitea o percepţie certă. Pe scurt, repetăm că Lessing nu era teolog. Pe de altă parte, raţionaliştii care îi erau adversari cel puţin la fel ca ortodoxii, au extras forţa oponenţei lor faţă de sistemul de dogme din credinţa lor religioasă şi din incapacitatea lor de a estima aceste sisteme din punct de vedere istoric, aşa cum au apologeţii creştini din secolul al II-lea au procedat deja faţă de politeism. Aceasta este prima impresie provenită aici din istorie şi este modificată peste tot de alte impresii. În primul rând, există o atitudine foarte latitudinară la anumiţi teologi importanţi din curentul raţionalist. Mai mult de atât, în

virtutea principiului protestant al Scripturii, atitudinea faţă de canon era incertă iar aici s-au dezvoltat, în primul rând, diversele tipuri de supranaturalism raţional. Apoi, cu toată supunerea generală faţă de dogmele religiei naturale, dorinţa pentru o adevărată cunoaştere a fost eliberată şi chiar puternic incitată. În cele din urmă, unii teologi raţionalişti au făcut eforturi semnificative pentru a explica în mod cu adevărat istoric fenomenul istoric al dogmei şi pentru a înlocuii categoriile pragmatice sterpe şi filozofice cu o viziune autentică şi istorică despre istoria dogmelor.

Vechiul raţionalism s-a orientat cu un zel deosebit spre cercetarea canonului prin înlăturarea istoriei dogmelor sau tratarea istoriei dogmelor numai în cadrul istoriei ecleziastice. Această tendinţă a fost favorabilă pentru abordarea subiectului nostru, care a început să fie tratat mai intens atunci când interesele istorice şi critice au devenit mai puternice faţă de interesele raţionaliste. În acest domeniu, lucrările lui Semler au contribuit în favoarea intereselor libertăţii. (34) După unele monografii despre istoria dogmei, S. G. Lange a fost primul care a tratat separat acest subiect (35) dar lucrarea sa a rămas incompletă. W. Münscher a fost primul care a prezentat subiectul în mod inclusiv. (36) Compilaţia lui Münscher este contradictorie faţă de lucrarea lui Gieseler. (37) Ambele lucrări tratează sursele inteligent şi imparţial dar nu au o adevărată concepţie comună despre evoluţia dogmei ecleziastice. Aceste lucrări nu tratează suficient legătura dintre dezvoltarea dogmei şi ideile generale din perioada respectivă. Compilaţiile lui Baumgarten-Crusius (38) şi F. K. Meier (39) ies în evidenţă printre manualele din această perioadă. Lucrarea lui Baumgarten-Crusius se caracterizează prin studiul independent al autorului, care a considerat că centrul de gravitaţie al subiectului său se află în istoria generală a dogmei. F. K. Meier a perceput exact că trebuie să renunţe la separarea între istoria generală şi istoria specifică a dogmei şi a enunţat faptele în mod precis şi proporţional. F. K. Meier a făcut distincţia corectă între istoria dogmei şi istoria teologiei şi a scris numai despre istoria dogmei.

Marea revoluţie spirituală de la începutul secolului al XIX-lea trebuie să fie considerată din toate punctele de vedre drept o reacţie la eforturile din perioada raţionalistă. Această mare revoluţie spirituală a schimbat concepţiile despre religia creştină şi istoria sa. O nouă stare de spirit, o nouă evaluare a religiei şi a istoriei sale s-au format prin progresul şi aprofundarea vieţii creştine, prin studiul ardent al trecutului şi prin noua filozofie care nu a mai marginalizat istoria ci s-a străduit să o evalueze în toate fenomenele drept istoria spiritului. Raţionalismul a fost afectat de trei curente din teologie: curentul identificat cu numele lui Schleirmacher şi Neander, curentul adepţilor lui Hegel şi curentul confesionalist. În scurt timp, primele două curente s-au separat, având de la început interese conservative şi critice. Elementele conservative au fost utilizate pentru edificarea confesionalismului modern. În cadrul eforturilor sale de a reveni la reformatori, confesionalismul modern nu a depăşit teologia formulată în Formula de Concordie (1580). Fără îndoială, confesionalismul modern a anulat această stringenţă prin teologumene şi concesiune de toate felurile. Aceste curente au în comun efortul de a dobândi o adevărată percepţie instruitoare a istoriei, ceea ce înseamnă să fie permis ca ideea de dezvoltare să obţină locul pe care îl merită şi să includă puterea şi sfera individului. Depăşirea raţionalismului se afla în percepţia instructivă a istoriei şi în concepţia despre esenţa şi semnificaţia religiei adevărate. Totuşi, dorinţa de a înţelege istoria a limitat în mare măsură efortul de a ajunge la adevărat cunoaştere a istoriei. Respectul pentru istorie drept cel mai mare instructor nu a avut drept rezultat considerarea supremă a faptelor care au caracterizat raţionalismul critic. La adepţii lui Hegel, pragmatismul speculativ a fost pus în contradicţie cu "pragmatismul inferior" şi a fost aplicat riguros alături expunerea coeziunii din istorie. În mod suspicios, pragmatismul speculativ a neutralizat şi a despicat materia istorică după cum se poate observa în lucrările lui F. Ch. Baur. Sugestiile istorice provenite din vechea istorie a dogmei nu au fost luate în consideraţie deloc sau au fost luate în consideraţie foarte puţin. Parole de ordine reducea la tăcere istoria dogmei, provenită de la imanenta dezvoltare a spiritului în creştinism. Discipolii lui Hegel erau de acord cu această parolă de ordine (40) care includea o apologiei despre cursul istoriei dogmelor şi trebuia să fie utilă pentru progresul teologiei conservative. Afirmaţia că istoria creştinismului avea drept fundament o concepţie foarte unilaterală despre esenţa religiei, care confirma ideea eronată că religia este teologie. F. Ch. Baur are meritul nepieritor de a fi primul care a încercat să formuleze o idee generală uniformă despre istoria dogmei, fără să renunţe la succesele critice din secolul al XVIII-lea. (41) Manualul său excelent despre istoria dogmei este foarte detailat şi denotă de la început o viziune abstractă a istoriei.

Lucrarea lui Neander excelează prin varietatea punctelor de vedere exprimate şi evaluarea sinceră a formelor doctrinare specifice. Lucrarea lui Neander este esenţială şi susţine o concepţie mai corectă despre religia creştină. Pe de altă parte, planul general ala cestei lucrări demonstrează că Neander nu a reuşit să exprime cu adevărat esenţa istorică a studiului prin obţinerea unei viziuni unei viziuni clare a procesului de dezvoltare. (42)

Lucrarea lui Th. F. Kliefoth (43) conţine programul pentru concepţiei dogmelor, caracteristic teologiei confesionale moderne. În viziunea istorică hegeliană, influenţată de Schleiermacher, istoria dogmelor este prezentată astfel pentru a legitimiza revenirea la teologia Părinţilor Bisericii. În următoarele mari perioade din istoria Bisericii au fost formulate cu succes mai multe cicluri de dogme astfel că respectivele doctrine au fost cu adevărat formulate. Dezvoltarea dogmelor a fost perturbată de păcat. Cu această excepţie, din punct de vedere formal, concepţia lui Kliefoth este echivalentă ce ceea a lui Baur şi Strauss, în măsura în care şi ei au considerat teologia perpetuată de ei drept scopul întregii evoluţii istorice. În viziunea lor, singura diferenţă constă în faptul că întotdeauna faza ulterioară anulează faza precedentă. Kliefoth nu accepta simplul tradiţionalism şi credea că noua cunoaştere se adaugă la vechea cunoaştere.În viziunea lui Kliefoth, noul edificiu al adevăratei cunoaşteri istorice este bazat pe ruinele provenite de la tradiţionalism, scolasticism, pietism şi misticism. Ch. Thomasius a urmat exemplul lui Sartorius şi a încercat să justifice prin istorie sistemul de doctrină confesional luteran. (44) În acest scop, Thomasius a prezentat sistemul confesional luteran drept adevărata cale de mijloc între Catolicism şi spiritualismul reformat. Prin introducerea şi selecţionarea materiei, Thomasius demonstrează că a învăţat mult de la Baur. Separarea între dogmele principale şi dogmele laterale nu este foarte precisă, mai ales pentru perioada timpurie. Thomasis aproape că nu tratează deloc originea dogmei şi teologia. El are impresia că, în fiecare perioadă, dogmele principale conţin tot creştinismul şi, prin urmare, trebuiesc percepute astfel. Pe total, prezentarea este dominată de ideea propriei sale explicaţii a dogmei, cu toate că a greşeală trebuie să fie acceptată despre Evul Mediu. (45) În consecinţă, formarea dogmelor este justificată aproape peste tot drept o mărturie a Bisericii reprezentată ipostazial iar istoria din perioada respectivă este pusă pe fundal. Oricât de strâmtă şi insuficientă ar fi această viziune, lucrarea autorului excelează în detalii, claritate exemplară, cunoaşterea detailată şi percepţia sinceră a problemelor religioase.

Lucrarea lui F. Nitzsch este un progres în dezvoltarea istoriei dogmelor prin orânduirea şi utilizarea intensivă a monografiilor despre istoria dogmei. Nitzsch s-a eliberat de viziunea speculativă care interpretează idei în cadrul istoriei dogmelor. (46) Fără îndoială, ideea şi motivul trebuie să fie întotdeauna separate de formă şi expresie. Istoricul ajunge la neclaritate atunci când caută şi aspiră să găsească idei şi scopuri despre care oamenii din perioada respectivă nu ştiau nimic, dincolo de ideile demonstrabile şi de scopurile care au creat o mişcare în perioada respectivă. Rezultatul invariabil este concentrarea atenţiei asupra aspectelor teologice şi filozofice ale dogmei precum şi neglijarea sau reconstruirea celui mai important element: expresia credinţei religioase în sine. Raţionalismul a fost acuzat că "a aruncat pruncul odată cu apa din cadă" dar, în realitate, lucrurile stau chiar mai prost: apa este păstrată iar pruncul este aruncat. Progresul ulterior al subiectului nostru va depinde de efortul de a percepe istoria dogmelor fără referinţă la opiniile de moment din prezent şi de menţinerea celei mai strânse legături cu istoria ecleziastică. Istoria dogmelor nu va putea fi despărţită vreodată de istoria ecleziastică fără importante pierderi. Avem de învăţat despre acest subiect de la istoricii raţionalişti ai dogmei. (47) În cele din urmă, progresul depinde de adevărata percepţie a Bisericii Creştine de la începuturi. Numai această percepţie ne permite să distingem între religia creştină provenită din forţa inerentă a creştinismului şi forţa asimilată de Biserica Creştină în decursul istoriei sale. Pentru istoricul care nu doreşte să servească o anumită parte, există două standarde conform cărora el poate face critica istoriei dogmelor. Pe măsura în care acest lucru este posibil, istoricul poate compara istoria dogmei cu Sfânta Scriptură sau el poate judeca istoria dogmei conform condiţiilor istorice ale vremurilor şi ale rezultatelor. Aceste două modalităţi pot exista în paralel, cu unica condiţie să nu se amestece între ele.În principiu, protestantismul a recunoscut primul principiu şi avea forţa să-i suporte concluziile fiindcă maxima lui Tertulian este adevărată în acest caz: "*Nihil veritas erubescit nisi solumno abscondi*." Istoricul care urmează această maximă şi, în acelaşi timp, nu doreşte să fie mai înţelept decât faptele, va

urma ştiinţa şi va exercita cel mai bun serviciu pentru fiecare comunitate creştină care doreşte să fie edificată pe Sfânta Scriptură.

După publicarea primelor două ediţii ale lucrării prezente a apărut studiul lui F. Loofs, care se distinge prin cercetarea sa independentă şi excelenta alegere a surselor (48) iar J. Kaftan a publicat studiul său despre dogmatică. (49)

Capitolul I - Note

1. Autorul este de acord cu erudiţii din perioada sa care susţin că evoluţia dogmei trebuie să fie considerată drept un proces permanent de dezvoltare. Astfel, esenţa dogmei apare drept un rezultat al modului de gândire din biserica timpurie şi s-a menţinut astfel până în prezent, cu toate schimbările de formă şi substanţă.

2. Autorul menţionează aici fraze separate din A. Ritschel, *Geschichte der Pietismus*, (Bonn: Marcus 1880), 2 v. Concluzia lui A. Ritschel cu privire la dogma din protestantism a fost că forma scolastică a doctrinei pure era temporară.

3.Este evident cum au fost transformate dogmele catolice în viziunea lui Luther, care a înlăturat toate prezumpţiile despre dogme: infailibilul Canon Scriptural Apostolic, infailibila funcţie de instruire a Bisericii, infailibila doctrină apostolică şi esenţa sa. Pe acest fundament, doctrinele pot fi numai declaraţii care nu sprijină credinţă ci sunt numai presupuse de credinţă. Pe de altă parte, oponenţa lui Luther faţă de toţi sfinţii apocrifi creaţi de Biserică l-a silit să accentueze numai credinţa, să acorde credinţei un puternic fundament în Scriptură, pentru a elibera credinţă de povara tradiţiei. În foarte scurtă vreme, Melanchton a fost primul care a schimbat articolele credinţei (*articoli fidei*) cu credinţa; astfel, Scriptura şi-a redobândit locul ca regulă. În orice caz, Luther este responsabil pentru ambele chestiuni. Astfel, în foarte scurtă vreme, noul punct de vedere evanghelic era explicat aproape exclusiv prin "abolirea păcatelor" şi, în mod mai incert, prin transformarea întregii tradiţii doctrinare. În acest domeniu, autoritatea clasică ese Confesiunea de la Augsburg. De atunci, doctrina purificată catolică a devenit *palladium*-ul bisericilor reformate. În orice caz, în această perioadă, Biserica Luterană a menţinut cunoaşterea că este adevăratul catolicism. Dar, după cum dovedeşte impulsul original nu a rămas neoperativ, cu toate că în tot decursul vieţii sale, Luther a măsurat normele sale creştine printr-un standard cu totul diferit în comparaţie cu supunerea în faţa legii de credinţă. Oricât de prezumptive ar putea suna aceste cuvinte, noi putem afirma că, în cadrul luptei complicate care i-a fost impusă, Luther nu a înţeles întotdeauna în mod clar propria sa credinţă.

4. În Biserica Catolică modernă, dogma este, în primul rând, o regulare faţă de care, în anumite cazuri, numai supunerea este suficientă (*fides implicita*).Astfel, dogma este deprivată de sensul original şi de autoritatea sa originală atât din perspectiva Bisericii Catolice cât şi revendicarea reformatorilor ca totul să fie bazat pe o înţelegere a Evangheliei. Mai mult de atât, schimbarea din poziţia Bisericii Catolice faţă de dogmă este demonstrată prin faptul că Biserica Catolică nu mai dă un răspuns inclusiv la întrebarea "Ce este dogma?" În locul unui număr de dogme cu o definiţie precisă şi cu o valoare egală, apare o infinită multitudine de dogme întregi sau segmentate pe jumătate, cu valoare egală, indicaţii doctrinare, opimii pioase, propoziţii teologice probabile. Adeseori, este o chestiune foarte dificilă dacă o decizie solemnă a fost luată sau nu pe baza unei anumite declaraţii sau dacă o asemenea decizie mai este necesară. După Conciliul de la Trento (1545 - 1563) toate marile conflicte doctrinare au fost înăbuşite prin pronunţări papale dramatice şi prin directive doctrinare. Având în vedere necesitatea de acomodare la aceste legi, dogma a devenit o reglementare judiciară, administrativă provenită de la Papa, care este pusă în practică în mod administrativ şi care se pierde într-o cazuistică infinită. Noi nu negăm faptul că dogma are o valoare decisivă pentru catolicul cel pios în calitate de rezumat al credinţei. Dar, în Biserica Catolică, dogma nu mai înseamnă pietate iar supunerea este elementul decisiv. Solidaritatea cu protestanţii dogmatici poate fi explicată prin motive politice pentru a condamna din motive politice, atunci când acest lucru este necesar, pe toţi protestanţii drept eretici şi revoluţionari.

5. Vezi: A. E. Biedermann, *Christlische Dogmatik*, (Zurich: Orell & Füssli, 1869) despre ceea ce el denumeşte stabilitatea în istoria religiei.

6. În catolicism, impulsul pornit de la Augustin nu a putut, în cele din urmă, să înfrângă concepţia tradiţională a creştinismului. Acest lucru este dovedit prin Conciliul de la Trento şi prin decretele Vaticanului. Exact din acest motiv, evoluţia doctrinei din Biserica Catolică face parte din istoria dogmei. În orice caz, Protestantismul trebuie să fie recunoscut drept un fenomen nou, supus contradicţiilor în toate fazele evoluţiei sale.
7. Aici începe teologia ecleziastică, care consideră că punctul său de plecare este dogma împlinită, aspiraţia fiind să o dovedească şi să o armonizeze. Experienţa ne arată că, în aceste eforturi, teologia ecleziastică îşi pierde puternica sa poziţie iar astfel creează noi crize.
8. W. Münscher, *Handbuch der Kristlischen Dogmengeschichte*, (Marburg: Neue Akademische Buchahndlung, 1797 - 1802), 3 v.
9. Johann von Hofmann, *Encyklopedie der Theologie* (1879) [NT]
10. Friedrich Nitzsch, *Grundriss der Christilichen Dogmengeschichte*, (Berlin: Mittler, 1870)
11. Cicero, *Academics* in H. Rackham (trans.), Cicero, *On the Nature of Gods. Academics*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933), part II, ch. 9, pp. 501 - 505 [NT]
12. A. E. Biedermann, *op. cit.*
13. În continuare, autorul neagă identitatea filozofiei greceşti cu dogma: "Din contra, dogma ecleziastică se caracterizează prin faptul că, pe de o parte, a exprimat monoteismul creştin şi semnificaţia esenţială a persoanei lui Isus iar pe de altă parte a inclus într-un sistem filozofic credinţa şi cunoaşterea istorică legată de acest subiect."
14. Karl Heinrich Weizsäcker, *The Apostolic Age of the Christian Church*, (London: Williams & Norgate, 1897), 2 v. [NT]
15. Samuel Gottlieb Lange, *Ausfürlich Geschichte der Dogma*, (Leipzig: Fleischer, 1796) [NT]
16. Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine* in Philip Schaff & Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1890, 2004), v. 1 Bk. I, p. 81 ff. [NT]. În această lucrare, Eusebius şi-a propus un scop inclusiv dar nu s-a referit vreodată la o istorie a dogmei ci la o istorie a oamenilor care "...de la o generaţie la alta au proclamat cuvântul Domnului, în scris sau oral." De asemenea, Eusebius s-a referit la o istorie a celor care s-au scufundat în cele mai mari greşeli, prin pasiunea lor pentru noutăţi.
17. Joseph Schwane, *Dogmengeschichte*, (Freiburg: Herder, 1892), v. 2 [NT]: "...dogmele au un anumit aspect care permite să fie considerate din punct de vedere istoric, fiindcă este o realitate că au trecut prin evoluţii istorice." Dar, aceste evoluţii istorice se prezintă numai ca promulgări şi explicaţii solemne sau ca speculaţii teologice private.
18. Paul de Samasote şi Marcellus de Ancyra pot fi menţionaţi drept critici ai şcolii de catehetică şi apologetică din Alexandria.
19. Vezi: Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des Classichen Altertums*, (Berlin: Gruyter, 1960, 2018) 2 v. [NT] Umanismul are numai o foarte mică influenţă directă asupra istoriei Evului Mediu sau cel puţin asupra istoriei ecleziastice şi a dogmei. Singurele lucrări importante din acest domeniu provin de la Laurentius Valla şi Erasmus. Critica dogmelor ecleziastice scolastice şi a Papalităţii au început încă din secolul al XII-lea. Despre atitudinea faţă de religie din perioada Renaşterii, vezi: Jacob Christoph Burckhardt, *Cultura renaşterii în Italia*, (Bucureşti: Minerva, 2000).
20. Cesare Baronius, *Annales Ecclesiastici* (1588 - 1607, 12 v), Denis Petan (Petavius), *Opus theologicis dogmatibus* (1644 - 1650, 4 v), Louis Thomassin, *Dogmata theologica*, (1684 - 1689), 3 v.
21. Autorul menţionează lucrările teologilor protestanţi germani Heinrich Julius Holtzmann, Karl August von Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die Römische - Katolische Kirche*, (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1862) şi Johannes Delitszch. În orice caz, revelaţii noi sunt respinse iar prezumpţii dure care sprijină acest scop sunt favorizate: "Conţinutul revelaţiilor nu este lărgit prin deciziile sau învăţăturile Bisericii iar noi revelaţii nu au fost adăugate în cursul timpului. Adevărul creştin nu poate fi împlinit de Biserică. Atunci când noi conţinuturi sau forme de dogmă au apărut pentru a îndepărta eroarea sau pentru a instrui credinciosul, întotdeauna Biserica va învăţa ceea ce a primit din Sfânta Scriptură sau din tradiţia orală a Apostolilor." (Schwane, *op. cit.*). Volumele recente de istorie a dogmei sunt Schwane, *op. cit*. şi Heirich Klee, *Dogmengeschichte,* (Mainz: Kircheim & als., 1838). Lucrările lui Johannes von

Kuhn (*Katholische Dogmatik*, Tübingen, 1846 - 1859, 2 v.) şi Robert Bellarmin (*Disputationes de Controversis* 1586, 1591, 1593, 3 v.) conţin monografii proeminente ale erudiţilor catolici. Dar, orice element care poate cutremura vechea antichitate şi aprobarea unanimă a dogmelor catolice devine o problemă care solicită o soluţie, ceea ce de multe ori implică o ostilitate intelectuală excepţională.
22. În Protestantism, interesul pentru istorie s-a dezvoltat în jurul chestiunilor despre forţa papală, semnificaţia Conciliilor, legătura între doctrinele enunţat de Concilii şi Sfânta Scriptură, Cina ceea de Taină (*coena Domini*) şi concepţia Părinţilor Bisericii despre acest episod. Vezi lucrările lui Oecolampanus şi Melanchton. Protestanţii erau foarte siguri că *doctrina justificării* este enunţată în Sfânta Scriptură. Astfel, ei nu aveau nici un sentiment că ar exista necesitatea de a căuta dovezi în favoarea acestei opinii prin studii în istoria dogmei. Luther a renunţat la dovada istoriei pentru dogma despre Cina ceea de Taină. Încă de la începuturi nici măcar nu a fost stabilit scopul de a demonstra cum şi în ce măsură Luther şi reformatorii s-au implicat în istorie. Totuşi, în scrierile lui Luther pot fi găsite comentarii excelente şi surprinzătoare despre istoria dogmei şi teologia Părinţilor Bisericii. De asemenea, scrierile lui Luther conţin concepţii geniale care nu au fost aplicate. De exemplu, tratatul lui Luther, *Von Conciliis und Kirchen*, (Wittemberg, 1539) precum şi opinia sa despre diferiţi Părinţi ai Bisericii. În prima ediţie a lucrării sale *Loci*, Melanchton menţionează materiale pentru estimarea vechilor sisteme de dogmă. Calvin a estimat depreciativ formulele trinitare şi cristologice dar mai târziu a revenit asupra acestei opinii.
23. Vezi Schwane, *op. cit*. Autorul explică pentru prima oară că dogmele nu au un aspect istoric. Apoi, autorul afirmă totuşi că, dintr-un anumit punct de vedere, dogmele pot fi considerate sub aspectul istoric fiindcă, în decursul timpului, s-au dezvoltat. Dar, aceste "dezvoltări" apar numai drept promulgări solemne sau speculaţii teologice particulare.
24. Istoria Bisericii Protestante a fost începută de către Matthis Flacius Illytricus. Vezi: *Catalogus Testium Veritatis* (Basel, 1556), *Magdeburg Centuries,* (Basel 1559 - 1574); Auguste Jundt, *Les centuries de Magdeburg ou la Renaissance de l'historiographie écclesiatique au XVI-eme siècle*, (Paris: Fischbacher, 1883); Moritz von Engelhardt, *Das Christenthum Justins der Märtyrers*, (Erlangen: Deichert, 1878) a atras atenţia asupra estimaţiei lui Justin în *Centuries* şi a insistat, pe bună dreptate, că această primă încercare de a critica Părinţii Bisericii are o mare impotanţă; Th. Kliefoth, *Einleitung in die Dogmengeschichte*, (Parhim & Ludgiglust, 1839) are meritul de a face un enunţ oarecum surprinzător la adresa lui A. Hyperius despre istoria dogmei; M. Chemnitz, *Examinis Concilii Tridenti*, (Francoforti ad Moenum, 1578); John Forbes, *Instructiones historico-theologiae de doctrina Christiana*, (Geneve, 1680)
25. Studiul, hărnicia, grija benedictinilor şi a maurilor precum şi a teologilor din Anglia, Franţa şi Olanda (Casaubon, Vossius, Pearson, Spanheim, Grabe, Basnage) nu au fost niciodată egalate sau depăşite. Pe măsura în care dogmele confesionale nu au intrat în discuţie, aceşti autori au produs lucrări splendide în literatură, istorie şi studii critice.
26. Vezi, în special: G. Arnold, *Unparteyische Kirchen und Ketzer Historie*, (Frankfurt am Main, Fritsch, 1700), 2 v., Baur, Ferdinand Christian, *Die Epochen der Kirschlichen Geschichsschreibung*, (Tübingen: Fues, 1852). După părerea lui Spener, pietismul a declarat război împotriva dogmaticilor scolastici, ca obstacol al pietăţii. Astfel, pietismul a înlăturat o interdicţie care a deţinut în captivitate cunoaşterea istoriei.
27. Cercetările deiştilor englezi despre religia creştină conţin prima încercare foarte semnificativă a spiritului liber de a ajunge la o istorie critică a istoriei dogmelor. Vezi: G.V. Lechler, *Geschichte der Englischen Deismus*, (Stuttgart: Cotta, 1841); critica este abstractă şi, de puţine ori, istorică. Unele lucrări foarte erudite au fost scrise în Anglia împotriva deiştilor. Vezi: N. Lardner, *The Works of N. Lardner*, (London: Bensley, 1815) 5 v.; G. Bull, *Defensio fidei Nicaenae*, (Oxford: Parker, 1851 - 1852), 2 v.
28. Georg Calixtus a fost predecesorul lui Leibniz în istoria ecleziastică. Nu este meritul lui Calixtus de a fi detectat principala problemă din istoria dogmei. Afirmarea faptului că Protestantismul şi Catolicismul au lucruri în comun nu a însemnat că problema istorică şi critica au fost rezolvate. Pe de altă parte, documentul *Consensus repetitus* al teologilor din Wittenberg expune problemele fundamentale pe care Calixtus le-a enumerat. Vezi: E. L. Th. Henke (ed.), *Consensus repetitus fidei vere Luthernae 1655*, (Marburg: Elwert, 1847) [NT]
29. Vezi, în special: J.L. von Mosheim, *Institues of Ecclesiastical History, Ancient and Modern*,

(NY: Stanford & Swords, 1852) 3 v.; *An Ecclesiastical History, Ancient and Modern*, (Oxford: Taylor & Parker, 1826), 6 v.
30. C. W. F. Walch, *Entwurf einer Vollständingen Historie der Kezerein, Spaltrunge, und Religiosstreitigkaten bis au die Zeiten der Reformation*, (Leopzig: Weidmann, 1762 - 1785) 11 v. Cf. W. F. Gass, *Geschichte der protestantische Dogmatik*, (Berlin: Drud & Verlag von Georg Reimer, 1857)
31. Cf. C. W. F. Walch, *Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre* (Göttingen: Victorin Bossiegls, 1764) [NT]
32. J. A. Ernesti, *De theolologiae historicae et dogmatica conjungendae necessitate* in J. A. Ernesti, *Opuscula Theologica*, (Leipsig: Fritsch, 1773) p. 565 ff [NT]
33. Ibid, p. 3 ff [NT]
34. J. S. Semler, *Baumgartens Evanghelische Glaubenlehre*, (Halle: Gebauer, 1759 - 1760, 3 v.; *Geschichte der Glaubenslehre* in S. J. Baumgarten, *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, (Halle: Gebauer, 1762), v. 1 [NT] Semler a deschis calea pentru opinia conform căreia dogmele au apărut şi s-au dezvoltat treptat, în condiţii istorice definite. El a fost primul care a perceput problema relaţiei dintre Catolicism şi creştinismul timpuriu fiindcă el a "eliberat" documentele creştine timpurii de literele canonului. În spiritul lui Semler, istoricul J. M. Schröchk a descris cu grijă şi imparţialitate schimbările din dogme. Vezi: J. M. Schröchk, *Kristlische Kirchengeschichte*, (Leipzig: Schwikert, 1768 - 1803), 35 v.
35. S. G. Lange, *op. cit.*
36. W. Münscher, *op. cit*.
37. J. K. L. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* (1824 - 1835), 5 v.
38. L.F. Baumgarten-Crusius, *Lehrbuch der Christlichen Dogmengeschichte*, (Jena: Cröcherschen, 1832), 2 v. [NT]
39. F. K. Meier, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, (Giessen: Ricker, 1840) [NT]
40. A. E. Biedermann, *op. cit*.
41. F. Ch. Baur, *op. cit*.
42. Vezi lucrările lui Hagensbach şi Shedd. [NT]
43. Th. F. Kliefoth. *op. cit*.
44. G.N.Bonwetsch & R. Seeberg (eds.), *Die christliche dogmengeschichte als entwicklung-geschichte des kirchlichen lehrbegriffs, dargestellt von d. Thomasius* (Erlangen: Deichart 1886 - 1889), 2 v [NT]
45. Din perspectiva creştinismului, viziunea istoriei care nu permite să fie spus ceva împotriva formării doctrinare din Biserica timpurie este o retrogradare de la viziunea lui Luther.
46. Vezi: A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, (Bonn: Marcus, 1882) 2 v.; *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1902); E. Renan, *Histoire des origines du christianisme*, (Paris: Calman Levy, 1877), 8 v., P. Böhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biografien* (1860 - 1892), 12 v.
47. Franz Overbeck, *Über die Anfänge der patristichen Literatur*, (Basel: Schwabe, 1954), Moritz von Engelhardt, Das Christenthum Justins des Martyres (s.d.), R. Rothe, *Vorlesungen über Kirchengeschichte*, (Heidelberg: Akademische Verlag Mohr, 1875 - 1876), 2 v.; R. Sohm, *Kirchengeschichte*, (Leipzig: Ungleich, 1894) [NT]
48. F. Loofs, *Leitfadem zum Studium der Dogmengeschichte*, (Halle: Niemeyer, 1906)
49. Julius Kaftan, *Dogmatik*, (Tübingen: Mohr, 1920)

Cap. II: Ipotezele din istoria dogmelor

Introducere

1. Noul Testament apare drept un mesaj apocaliptic pe fundamentul Vechiului Testament şi drept împlinirea legii şi a profeţiilor. Totuşi, Noul Testament este un factor nou: crearea unei religii universale pe fundamentul religiei din Vechiul Testament. Sfânta Scriptură a apărut la sfârşitul vremurilor şi acest lucru nu s-a petrecut fără legătura cu stadiul dezvoltării religioase şi spirituale, a fost creat de interacţia dintre iudei şi greci şi a fost stabilit în cadrul Imperiului Roman. Aceasta era o nouă religie fiindcă era inseparabilă de Isus Hristos. Atunci când religia tradiţională nu mai este suficientă, religia nouă apare, de obicei, drept o entitate cu esenţă foarte abstractă; filozofia apare pe scenă iar religia se retrage din viaţa socială şi devine o chestiune privată. Dar, în cazul nostru, a apărut o personalitate cuceritoare: Fiul lui Dumnezeu. Spiritul şi fapta coincid la această personalitate şi conduc oamenii la o nouă comuniune cu Dumnezeu, unesc inseparabil oamenii cu această esenţă, acordă oamenilor capacitatea de a acţiona ca lumină şi ferment şi îi uneşte într-o uniune spirituală şi într-o confederaţie activă.
2. Isus Hristos nu a adus o nouă doctrină. El a expus în propria sa persoană a viaţă sfântă cu Dumnezeu şi în faţă lui Dumnezeu. În virtutea acestei vieţi, el s-a dedicat în slujba fraţilor săi pentru a-i câştiga pentru Împărăţia lui Dumnezeu, adică să-i poarte spre Dumnezeu de la egoism şi traiul lumesc, să-i scoată din legăturile naturale şi din contradicţii spre o uniune de iubire şi să-i prepare pentru regatul etern şi pentru viaţa eternă. Atunci când Isus a luptat acest Imperiu Divin, el nu s-a retras din comuniunea religioasă si politică cu poporul. El nu i-a indus pe discipolii săi să părăsească această comuniune. Din contra, el a descris Împărăţia Divină drept realizarea promisiunilor făcute poporului; el s-a descris pe sine drept Mesia aşteptată de acest popor. Astfel, el a asigurat pentru noul său mesaj şi pentru propria sa persoană un loc în sistemul de idei şi speranţe religioase care, prin intermediul Vechiului Testament, erau curente în naţiunea iudaică. Impresia lăsată de persoana lui Isus, alături de noua stare de spirit şi noua dispoziţie a credincioşilor au creat o doctrină despre speranţa mesianică în care Mesia nu mai era o fiinţă necunoscută. Concepţia Vechiului Testament a fost emisă conform *analogia fidei*, adică după credinţa că Isus din Nazaret este Hristos. În momentul respectiv, la fel ca în trecut, creştinismul poseda surse de mângâiere şi forţă. Majoritatea acestor resurse, inclusiv cele din Noul Testament, au fost preluate din Vechiul Testament, considerat din perspectiva creştină, în virtutea impresiei create de persoana lui Isus. Comorile sale ascunse au fost dezvăluite atunci când au fost recunoscute drept simboluri ale divinităţii şi ale eternităţii. Atunci s-a ridicat o lume de binecuvântări, de ritualuri sfinte şi o graţie certă, pregătită de Dumnezeu din eternitate. Aici, omul se poate simţi cu bucurie acasă. Istoria prelungita a acestei lumi de binecuvântări, ritualuri şi graţie garanta un viitor cert şi un sfârşit binecuvântat. Această lume de binecuvântări, ritualuri şi graţie oferea mângâiere şi certitudine în toate schimbările din viaţă pentru fiecare suflet individual care trebuia numai să se urce la Dumnezeu. Isus a avut o atitudine pozitivă faţă de tradiţiile religioase ale poporului său. De la această poziţie pozitivă, Scriptura lui Isus a câştigat un fundament care, ulterior, a împiedicat dizolvarea sa în înflăcărarea entuziasmului sau contopirea sa în visul ademenitor al antichităţii, adică visul despre natura divină indestructibilă a spiritului uman precum şi nimicnicia şi josnicia a tot ceea ce este material. (1)
3. Pentru iudeii credincioşi, predica lui Isus a fost iluminarea Vechiului Testament prin Noul Testament şi confirmarea Noului Testament prin Vechiul Testament. În aceeaşi măsură dar în mod indirect, predica lui Isus a dus la separarea între credincioşii din comunitatea religioasă a iudeilor şi sinagoga iudaică. Nu putem discuta aici cum s-a petrecut această separarea şi ne putem mulţumi cu faptul că această separare a fost împlinită în primele două generaţii de credincioşi. Sfânta Scriptură era un mesaj pentru omenire chiar şi atunci când nu a existat un schism cu iudaismul dar, în aparenţă, nu putea fia dresat celor care nu erau evrei numai pentru că părăsiseră sinagoga iudaică. A părăsi sinagoga iudaică însemna a declara că această comuniune nu are valoare; acest lucru putea fi făcut numai dacă sinagoga iudaică era considerată o malformaţie chiar de la începuturile sale sau dacă se presupunea sinagoga iudaică şi-a îndeplinit misiunea

în mod temporar sau definitiv. În ambele cazuri, era nevoie ca sinagoga iudaică să fie înlocuită: conform Vechiului Testament, era indubitabil că Dumnezeu a făcut revelaţii prin care a fost înfiinţată o naţiune şi o comunitate religioasă. Rezultatul la care a dus comportamentul iudeilor necredincioşi şi uniunea socială cu discipolii lui Isus a fost aplicat pe plan intern cu o forţă irezistibilă: cei care cred în Isus Hristos formează comunitatea lui Dumnezeu şi sunt adevăratul Israel. Biserica iudaică persistentă în necredinţa sa era sinagoga satanei. Biserica creştină a provenit din această conştientizare: la început, biserica creştină era considerată o forţă în care se putea avea credinţă şi care a devenit imediat operativă. Biserica creştină era o comuniune de inimi fondată pe o uniune personală cu Dumnezeu, întemeiată de Isus şi mediată de Spirit. Această comunitate se caracteriza prin invocarea că Vechiul Testament îi aparţine iar mebrii săi sunt poporul lui Dumnezeu. Caracteristica acestei comuniuni era aspiraţia sa era să înlăture concepţia iudaică despre Vechiul Testament, să înlăture sinagoga iudaică iar astfel să dobândească forma şi puterea unei comunităţi capabilă să îndeplinească o misiune pentru lume.
4. Această comunitate creştină independentă nu s-ar fi putut forma dacă iudaismul nu ar fi ajuns la un moment în care, din cauza unor evoluţii interne, trebuia să decidă să nu se mai dezvolte sau să-şi sfărâme limitele. Această comunitate este prezumpţia istoriei dogmelor. Strict vorbind, poziţia adoptată de această comunitate faţă de tradiţia iudaică este punctul de plecare pentru toate dezvoltările ulterioare. Odată cu îndepărtarea caracteristicilor sale naţionale şi ceremoniale, această comunitate s-a proclamat că este îndeplinirea aspiraţiilor Bisericii iudaice. După crize grave, descoperim că Biserica creştină din mijlocul secolului al III-lea avea aceaşi poziţie despre Vechiul Testament şi iudaism ca în urmă cu 150 sau 200 de ani. (2) Biserica creştină formulează aceeaşi revendicare faţă de Vechiul Testament şi îşi înalţă credinţă şî speranţă pe propovăduire. La fel ca înainte, Biserica creştină este strict antinaţională şi, în primul rând, anti-iudaică şi condamnă comunitatea religioasă iudaică la abisul din infern. Acest lucru ar putea fi numai aparent, cu toate că fundamentul necesar pentru dezvoltarea ulterioară a creştinismului a devenit deplin accesibil din momentul în care a avut loc prima ruptură a credincioşilor cu sinagoga şi formarea unor comunităţi pe deplin independente. Problema urma să fie ca Vechiul Testament să se justifice în propriul său sens, cu scopul de a condamna sinagoga iudaică, cu formele sale specifice şi naţionale.
5. La origini, regula creştină de folosire a Vechiului Testament se afla în legătura vitală cu poporul iudeu şi tradiţiile sale. Încă nu erau împlinite o nouă comunitate religioasă şi o comunitate de naţiuni, cu toate că existau pentru credinţă şi gândire. Dacă facem din nou comparaţia dintre Biserica din mijlocul secolului al III-lea şi situaţia creştinismului din urmă cu 150 sau 200 de ani, vom descoperi că în acest moment exista o adevărată comunitate religioasă. În perioada antecedentă existau numai comunităţi care credeau în biserica celestă, se considerau oglindirea sa şi se străduiau să exprime acest lucru prin cele mai simple modalităţi. Ei trăiau în viitor, fiind pe pământ străini şi pelerini care se grăbeau să cunoască Domnia, fiind cât se poate de siguri de existenţa sa. În perioada curentă despre care vorbim, descoperim o nouă comunitate formată din punct de vedere politic şi înzestrată cu forme permanente de toate genurile. Noi recunoaştem aici câteva forme iudaice şi multe caracteristici greco - romane. În cele din urmă, noi mai percepem spiritul filozofic grec în doctrina de credinţă fundamentală a acestei comunităţi. Noi descoperim o biserică în calitate de uniune politică şi o instituţie de cult, o credinţă formulată şi un studiu sacru. Dar noi nu mai descoperim vechiul entuziasm şi individualism care nu se considera supus faţă de autoritatea Vechiului Testament. În locul creştinilor entuziasmaţi şi independenţi, noi observăm o nouă literatură de revelaţie, Noul Testament şi preoţi creştini. Când au început să existe aceste entităţi? Cum şi prin ce influenţă a fost transformată credinţa vie în credinţa care trebuia să fie crezută? Cum s-a transformat predarea lui Isus într-o cristologie filozofică, cum a devenit Sfânta Biserică un *corpus permixtum*, cum s-a transformat speranţa strălucitoare a Regatului ceresc într-o doctrină despre imortalitate şi deificare, cum a devenit profeţia doctă şi o ştiinţă teologică? Cum purtătorii Spiritului au devenit clerici, cum s-a transformat fraternitatea într-o laicitate tutelată, cum miracolele şi vindecările au dispărut sau au devenit preotism, cum s-au transformat rugăciunile fervente în ritualuri solemne? Cum renunţarea la lume a devenit a stăpânire invidioasă a lumii? Cum s-a transformat Spiritul în constrângere şi lege?

Nu poate exista vreo îndoială cu privire la răspuns: la origine, aceste esenţe sunt la fel de vechi ca ruptura Sfintei Scripturi de sinagogă. O credinţă religioasă care caută să stabilească o proprie comuniune în contradicţie cu altă comuniune este obligată să-şi împrumute necesităţile de la cealaltă comuniune.

Religia, care este viaţa şi sentimentul inimii, nu poate fi convertită în cunoaşterea care trebuie să determine o mulţime pestriţă fără să cedeze faţă de dorinţele şi opiniile lor. Chiar şi cel mai sfinţit trebuie să se acopere la fel ca profanul cu aceleaşi forme existente pământeşti, dacă doreşte să stabilească pe pământ o confederaţie care urmează să înlocuiască o altă confederaţie şi daca doreşte determinarea prin raţiune şi nu prin înşelăciune. Atunci când Evanghelia a fost respinsă de poporul iudeu şi s-a rupt de orice legătură cu acest popor, era deja stabilit când trebuie să preia materia pentru a forma pentru sine o nouă entitate şi să fie transformată într-o Biserică şi teologie. Aceste forme nu puteau să fie naţionale şi particulare, în sensul obişnuit al termenului. Conţinutul Evangheliei era prea bogat pentru aşa ceva. Odată cu separarea de iudaism şi chiar mai înainte, religia creştină a intrat în contact cu lumea romană şi cu cultura greacă, care stăpânea deja lumea. Biserica Creştină şi doctrina sa s-au dezvoltat în lumea romană şi în cultura elenă în contradicţie cu sinagoga. Acest lucru este important pentru istoria dogmei, la fel cum este important faptul că Biserica Creştină a fost hrănită permanent din Vechiul Testament. Desigur, creştinismul a fost conştient de contradicţia în care se afla faţă de Imperiu şi cultura sa dar, încă de la începuturi, acest lucru nu era lipsit de rezerve. Nimeni nu poate sluji doi stăpâni dar, prin stabilirea unei forţe spirituale în această lume trebuie să fie slujit un stăpân pământesc, chiar şi atunci când doreşte să naturalizeze forţa spirituală în lume. Una din consecinţele rupturii depline cu comuniunea iudaică a fost necesitatea de a extrage pietrele necesare pentru construirea Bisericii din lumea greco-romană şi crearea unei relaţii mai pozitive faţă de lume în comparaţie cu sinagoga. Odată cu separarea de iudaism, era necesar să fie admis spiritul unui alt popor care trebuia să determine concret modul în care Vechiul Testament trebuia să fie orientat în mod avantajos.

6. Dar, exista o necesitate internă şi o necesitate externă. În perioada lui Isus, iudaismul şi elenismul erau forţe egale opuse. Elenismul provenea dintr-un popor mic şi a devenit o putere spirituală universală. Elenismul s-a retras din naţionalitatea sa de origine şi, din acest motiv, a pătruns în popoare străine. Elenismul a pus stăpânire asupra iudaismului; străjerii iudaismului se îngrijeau cu mult zel să se afle în jurul proprietăţii lor naţionale dar acest lucru dovedeşte descompunerea poporului iudeu. Fără îndoială, poporul iudeu avea o bogăţie sacră mai valoroasă decât toate comorile grecilor: Dumnezeul cel viu. Dar, poporul iudeu păstra această comoară în mizerabile instrumente. Spiritul elen era mai bogat, mai puternic, mai liber. Creştinismul a dezvăluit iudeului sufletul a cărui demnitate nu depindea de descendenţii lui Abraham ci de răspunderea sa faţă de Dumnezeu. Acest curent nu mai putea continua în cadrul iudaismului, oricât de mult s-ar fi extins. În scurt timp, iudaismul trebuia să recunoască lumea care a fost descoperită şi pregătită de spiritul elen. Elementul unificator dintre iudaism şi elenism încă nu apăruse în cadrul vreunei doctrine sau a unei forme definite de cunoaştere.

Din contra, în faza preparatorie, de la apologeţi până la Origen, doctrina de credinţă a Bisericii cu greu arăta undeva semnele unor vremuri în care Evanghelia nu a fost detaşată de iudaism. Din această cauză, este absolut imposibil să fie înţeleasă această pregătire şi dezvoltare numai din scrierile care ne-au provenit ca monumente din această scurtă şi primă perioadă. Încercările de a deduce geneza sistemului doctrinar al Bisericii din teologia lui Pavel sau din compromisurile dintre ideile doctrinare apostolice vor eşua întotdeauna. Aceste tentative nu reuşesc să ia notă de faptul că cele mai importante premize ale doctrinei catolice despre credinţă conţin un element pe care nu îl putem recunoaşte drept element dominant în Noul Testament (3), adică în spiritul elen (4). Noi nu percepem nicăieri în istoria doctrinei bisericeşti despre credinţă saltul sau năvălirea unui element cu totul nou. Mai curând, putem percepe dispariţia treptată a unui element de la origini, entuziast sau apocaliptic, adică a unei cunoaşteri certe a unei posesiuni imediate a Sfântului Spirit şi speranţa viitoarei cuceriri a prezentului: pietatea individuală conştientă de sine şi suverană, care trăieşte în lumea viitoare, care nu recunoaşte autoritatea externă şi barierele externe. Această pietate a devenit mai slabă şi a dispărut. Folosirea Vechiului Testament ("Codul Revelaţiei") a crescut proporţional cu influenţele elene care controlau acest proces, fiindcă aceşti doi factori au mers întotdeauna mână în mână. În faza precedentă, Bisericile au utilizat foarte puţin aceşti factori fiindcă aveau o inspiraţie religioasă individuală, pe baza predicii lui Isus şi speranţa certă că Regatul său este aproape. Factorii care au colaborat în secolele II şi III au acţionat deja printre primii creştini. Noi nu observăm o esenţială diferenţă între prima Epistolă a lui Clement şi lucrarea lui Origen περι αρχων (*De Principiis*). Chiar la sfârşitul primului secol, elementul "apostolic" a fost umbrit iar

entuziasmul a avut limitele sale (5). Deci, ceea mai decisivă diviziune apare înainte de sfârşitul secolului I sau, pentru a spune lucrurile mai corect, elementul grec, relativ nou, este prezent în mod clar în biserici chiar în perioada apostolică. Elementul elen este important pentru formarea Bisericii într-o comuniune şi, în consecinţă, pentru formarea doctrinei sale. În orice caz, au trecut 200 de ani înainte ca elementul elen să fie acasă în Evanghelie, cu toate că în Evanghelie existau multe puncte inerente de legătură.
7. Evident, acest important fapt istoric provine de la faptul că Evanghelia, respinsă de majoritatea iudeilor, a fost în scurt timp proclamată la cei care nu erau iudei. După câteva decade, majoritatea celor care profesau Noul Testament provenea dintre greci. Prin urmare, dezvoltarea care a dus la dogma catolică s-a petrecut în lumea greco-romană. Dar, în cultura greco-romană lipsea capacitatea de a înţelege ideea de teocraţie împlinită din Vechiul Testament sau ideea despre Mântuitor (Mesia). Ambele elemente esenţiale de proclamări de la origini trebuiau să fie uitate sau reformulate. (6) Oricât de importante ar fi fost, cu greu se permitea menţionarea unor detalii, atunci când întreg agregatul de idei, percepţii religioase şi prezumpţii bazate pe Vechiul Testament şi percepute în sens creştin, se prezentau drept ceva nou şi straniu. Ideile practice nu pot fi acceptate cu uşurinţă, spre deosebire de ideile generale. Alături de religia Vechiului Testament ca prezumpţie a Evangheliei şi folosind modalităţile sale de gândire, viziunile morale şi religioase precum şi idealurile dominante în lumea culturii elene nu puteau decât să se strecoare cu dibăcie în comunităţile celor care nu erau iudei. Din imensul material adus pentru inimile grecilor, formulat de Pavel sau de altcineva, la început numai câteva idei rudimentare puteau fi acceptate şi asimilate. Din această cauză, în perioada de pregătire şi stabilire, doctrina de credinţă catolică apostolică nu este numai continuarea doctrinei care, prin unificarea unor lucruri, cu siguranţă foarte diferite, nu este descrisă, de obicei, drept "Teologia Biblică a Noului Testament". Chiar şi atunci când sunt impuse limite rezonabile, teologia biblică nu este prezumpţia istoriei dogmelor. Creştinii din popoare aveau o capacitate redusă de a înţelege controversele care au zguduit epoca apostolică în cadrul comunităţii iudaice. Prezumpţiile din istoria dogmei sunt oferite în cadrul unor anumite idei fundamentale sau motive ale Evangheliei: în predica despre Isus Hristos, în învăţarea eticii evanghelice şi a vieţii viitoare, în Vechiul Testament, care poate fi interpretat în toate modalităţile şi în spiritul elen. (7)
8. Afirmaţiile de mai sus implică ideea că diferenţa dintre evoluţia care a dus la doctrina catolică despre religie şi situaţia iniţială nu, sub nici o formă, o diferenţă totală. Prin recunoaşterea Vechiului Testament drept o revelaţie divină, creştinii din popoare au acceptat alături de Vechiul Testament şi afirmaţiile retoricii religioase folosite de iudeii creştini. Astfel, creştinii din popoare au devenit dependenţi de interpretarea de la începuturi şi chiar au acceptat o mare parte din literatura iudaică care însoţea Vechiul Testament. Dar, retorica şi literatura comună nu este niciodată numai o expresie exterioară a uniunii, oricât de puternic ar fi impulsul de a introduce vechiul conţinut cunoscut în noua retorică adoptată. Elementul iudaic, adică elementul Vechiului Testament, destituit de caracteristica sa naţională, a rămas fundamentul creştinismului. Iudaismul a satisfăcut acest element cu spiritul elen dar întotdeauna a rămas legat de ideea sa principală, credinţa în Dumnezeu drept creatorul şi stăpânitorul lumii. În decursul evoluţiei sale, iudaismul a respins multe elemente iudaice dar a acceptat alte elemente provenite din marea comoară care i-a fost transmisă. Vechiul Testament, aplicat la Isus Hristos şi la Biserica sa universală, a rămas întotdeauna elementul esenţial. În decursul unei perioade foarte prelungite, scrierile creştine au acceptat aceeaşi autoritate iar doctrinele individuale şi afirmaţiile din scrierile apostolice au influenţat formarea doctrinei ecleziastice.
9. Din altă perspectivă apare un consens între palestinienii cu credinţă în Isus şi comunităţile creştine din popoare. Această înţelegere a continuat mai bine de un secol şi a dispărut treptat. Aceste entităţi erau unite prin entuziasm, prin percepţia faptului că se aflau într-o alianţă apropiată cu Dumnezeu şi primeau direct din mâinile sale daruri miraculoase, forţe şi revelaţii, pentru ca astfel el să slujească Biserica. Afectarea religiei creştine, atunci când cineva poate crede în inspiraţia unei alte persoane şi nu mai crede în propria sa inspiraţie nu coincide cu stabilirea religiei creştine în Grecia. Din contra, timp de mai bine de două secole înainte suprimarea slăbiciunii şi a reflecţiei, s-au exprimat forţele de cunoaştere personală a lui Dumnezeu. (8) În prezent, esenţa entuziasmului poate ajunge la cele mai diverse forme de exprimare, urmând multe impulsuri, pe măsură ce adeseori dezbină în loc să unească. Dar, cât timp critica şi reflecţia

sunt deşteptate şi idealurile plutesc unul după altul, entuziasmul unifică prin esenţa sa. În acest sens, exista o dispoziţie identică comună între iudeii creştini şi comunitate de creştini din popoare.
10. În cele din urmă, mai există un element unificator suplimentar între începuturile de dezvoltare ale creştinismului spre catolicism şi situaţia fundamentală a religiei creştine în poziţia sa de curent în cadrul iudaismului. Acest element are o importanţă esenţială. Aici, noi avem toate motivele să ne plângem de obscuritatea tradiţiei. Lumea greco-romană căuta o religie spirituală; comunitatea iudaică poseda deja o religie spirituală dar această religie era viciată de exclusivitate. Pentru mult timp, între lumea greco-romană şi iudaism a existat un iudaism penetrat de spiritul grec, care s-a dedicat scopului de a aduce religia iudaică în lumea elenă. În nucleu său grec, această religie era modelată din punct de vedere filozofic, spiritualizată şi laicizată. Astfel, s-a produs o uniune apropiată între spiritul grec şi religia Vechiului Testament. Această uniune s-a produs în Imperiu şi, mai puţin, în Ţara Sfântă. Dacă totul nu a fost spulberat, noi trebuie să distingem între iudaism elenism şi religia spiritualizantă produsă de influenţele puternice dar indeterminabile exercitate de spiritul grec asupra tuturor entităţilor iudaice şi care au fost o condiţie istorică a Evangheliei. Această alianţă nu a avut nici o semnificaţie pentru originea Evangheliei dar a avut o importanţă decisivă pentru propagarea creştinismului şi pentru geneza doctrinei catolice despre credinţă. (9) Nu putem menţiona o unică personalitate care a fost activă în mod dessebit dar putem menţiona trei fapte care pot demonstra mai mult: 1) Propaganda creştinismului în Diaspora a urmat propaganda iudaică şi a înlocuit-o parţial: la început, Evanghelia a fost propovăduită la popoarele care oarecum cunoşteau delimitările religiei iudaice şi care adeseori erau considerate un fel de iudaism de gradul doi în care elementele iudaice şi greceşti au fost unite într-o simbioză ciudată; 2) Concepţia despre Vechiul Testament, după cum o găsim la primii învăţători creştini din popoare şi metoda de spiritualizare a Vechiului Testament se află în ceea mai surprinzătoare concordanţă cu metodele folosite de iudeii din Alexandria; 3)Există multe documente creştine provenite din surse necunoscute care sunt de acord ca plan, formă şi conţinut cu scrierile greco-iudaice din Diaspora, cum ar fi *Oracula Sibyllina* sau tratatul pseudo-iustinian *De monarchia*. Există numeroase tratate despre care nu se poate afirma cu siguranţă dacă sunt de origine iudaică sau creştină.

Iudaismul din Alexandria şi iudaismul din exteriorul Ţării Sfinte sunt totuşi iudaism. Evanghelia, care a acaparat şi a zguduit întregul iudaism, trebuia să aibă capacitatea de a fi operativă în iudaismul din exteriorul Ţării Sfinte, care a prefigurat tranziţia Evangheliei în spaţiul non-iudaic grec precum şi soarta sa viitoare în acel spaţiu. Iudaismul din exteriorul Ţării Sfinte era podul dintre sinagoga iudaică şi Imperiul Roman, împreună cu cultura sa. (10) Evanghelia a ajuns în lumea mare prin acest pod. Pavel a contribuit mult la acest lucru dar bisericile sale nu au înţeles pe ce cale el le conducea şi nu puteau privi retrospectiv pentru a descoperi acest lucru. (11) Într-adevăr, Pavel a devenit grec pentru greci şi a pus la dispoziţia Bisericii comorile cunoaşterii greceşti. Pavel a subordonat toată cunoaşterea faţă de cunoaşterea faptului că Isus a fost crucificat. Pentru Pavel, ideea de justificare şi doctrina duhului (v. *Epistola lui Pavel către Romani* 8) formau conţinutul specific al creştinismului său. Aceste idei erau ireconciliabile cu moralismul şi idealurile religioase ale elenismului. Marea masă a creştinilor din popoare au devenit creştini fiindcă au perceput în Evanghelie legăturile certe ale beneficiilor şi ale obligaţiilor la care ei au aspirat pein fuziunea elementelor elene şi iudaice. Numai dacă vom percepe acest lucru, vom putea percepe pregătirea şi geneza Bisericii catolice şi a dogmei sale.

Din afirmaţiile precedente se pare că nu sunt considerate drept prezumpţii ale doctrinei de credinţă catolice apostolice următoarele subiecte, inegale din punctul de vedere al gradului lor de influenţă:
a) Evanghelia lui Isus Hristos;
b) Propovăduirea comună a lui Isus Hristos în primele generaţii ale credincioşilor;
c) Expunerea curentă a Vechiului Testament, speculaţiile şi speranţele iudaice pentru viitor, în cadrul semnificaţiei lor pentru primele modele de predică creştină; (12)
d) Concepţiile religioase şi filozofia religioasă a iudeilor elenişti;
e) Dispoziţiile religioase la greci şi romani din primele două secole şi filozofia greco-romană curentă a religiei.

§2 Evanghelia lui Isus Hristos după mărturia Sa despre propria Sa persoană

I. **Caracteristicile fundamentale**

Evanghelia a venit pe lume drept un mesaj apocaliptic şi escatologic. Ca formă şi conţinut, Isus a proclamat că regatul lui Dumnezeu a început odată cu faptele sale; cei care l-au acceptat în credinţă au devenit sensibili la acest început. *Apocaliptic* nu înseamnă numai dezvăluirea viitorului ci, în primul rând, revelaţia lui Dumnezeu ca Tată. Elementul *escatologic* a primit contrabalanţa sa prin viziunea care îl considera pe Isus în faptele sale ca *Mântuitor*, având credinţă că domeniul vieţii şi al viitorului este ascuns de Domnul Dumnezeu şi păstrat de El pentru cei cu credinţă. Prin urmare, noi urmăm nu numai indicaţiile istoriei succesive dar şi solicitarea în sine: în prezentarea Evangheliei noi punem pe primul plan nu ceea ce uneşte Evanghelia cu dispoziţia contemporană a iudaismului ci ceea ce o ridică deasupra iudaismului contemporan. În locul speranţei de a moşteni regatul, Isus a vorbit simplu despre păstrarea sufletului sau a vieţii. Această substituire conţine o transformare cu o semnificaţie universală a religiei politice într-o religie individuală şi, în consecinţă, sfântă. Viaţă este nutrită de spiritul lui Dumnezeu dar Dumnezeu este Sfânt.

Evanghelia este mesajul îmbucurător de la Stăpânitorul lumii şi al fiecărui suflet, de la Dumnezeu cel atotputernic şi sfânt, Tatăl şi Judecătorul. În regatul lui Dumnezeu, toţi oamenii care sunt supuşi lui Dumnezeu, au viaţa asigurată, cu toate că vor pierde lumea şi viaţa pământească. Aici, oamenii sunt eliberaţi de puterea Diavolului şi sunt făcuţi stăpânitorii unui regat ceresc, spre deosebire de regatele din lumeşti. Acest regat va fi împlinit în eonul care urmează să apară. Sufletul pur şi sfânt care este în legătură cu Dumnezeu şi care imită perfecţiunea divină, este etern păstrat de Dumnezeu; cei care câştigă lumea şi îşi păstrează viaţă cad pe mâinile Judecătorului, care îi condamnă la infern. Această stăpânire a lui Dumnezeu impune oamenilor o lege, veche şi nouă, adică legea perfecţiunii divine şi, prin urmare, dragostea absolută pentru Dumnezeu şi pentru vecinul nostru. În această dragoste care cutremură cel mai profund sentiment este arătată desăvârşirea (Evanghelia după Matei 5), care corespunde cu perfecţiunea divină, la care se poate ajunge prin schimbarea de spirit adică prin modestie, umilinţă în faţă lui Dumnezeu şi credinţă profundă în Dumnezeu. Această umilitate şi credinţă în Dumnezeu include şi recunoaşterea faptului că omul nu are valoare. Evanghelia îi cheamă în regatul lui Dumnezeu pe toţi păcătoşii cu acest spirit şi le promite iertarea păcatelor care i-au separat de Dumnezeu. Evanghelia conţine aceste trei elemente: regatul lui Dumnezeu, dreptatea mai bună întruchipată în legea desprea dragoste şi iertarea păcatului. Evanghelia este legată inseparabil de Isus Hristos fiindcă prin propovăduirea acestei Evanghelii peste tot, Isus îi cheamă la El pe toţi oamenii. În Isus, Evanghelia este un cuvânt şi o faptă. Evanghelia a devenit hrana sa iar astfel a devenit viaţa sa personală. El îi aduce în viaţa sa pe toţi oamenii. El este Fiul care cunoaşte Tatăl. Prin Isus, oamenii trebuie să perceapă mila lui Dumnezeu; oamenii trebuie să simtă prin Isus puterea lui Dumnezeu şi stăpânirea sa pe lume şi să fie siguri de această consolare. Oamenii trebuie să-l urmeze pe Isus cu blândeţe şi umilinţă iar cel sfânt şi neprihănit îi cheamă la el pe toţi păcătoşii care vor primi făgăduirea că, prin El, Dumnezeu le va ierta păcatele.

În esenţa, predica lui Isus a fost clară şi simplă. Predica lui Isus a fost aplicată atât de divers şi bogat încât apare o reticenţă faţă de tentativa de sistematizare şi ar fi preferabil să fie prezentată drept un narativ al Evangheliei. Isus caută la fiecare om modul în care îl poate acapara şi îl poate purta în regatul lui Dumnezeu. Distincţia dintre bine şi rău, în favoarea lui Dumnezeu şi împotriva lui Dumnezeu ar fi o chestiune de viaţă şi de moarte pentru fiecare om, pentru a-i arăta de la cine provine eventualitatea ca el să depindă de Dumnezeu, de care trebuie să-i fie frică. În acelaşi timp, sub nici o formă el nu a dat înapoi în mod uniform cu privire la păcat sau chiar cu privire la păcătoşenia universală ci a dominat oamenii în mod foarte diferit şi i-a condus spre Dumnezeu pe diferite căi. În mod cert, nu numai Pavel a împlinit convergenţa doctrinară a mântuirii de la păcat. Pe de altă parte, convergenţa doctrinară a mântuirii nu a fost împlinită numai de către Pavel. Din contra, antitezele, tenebrele, eroarea, dominaţia demonilor, moartea şi lumină, adevărul, mântuirea s-au dovedit mai influente în bisericile creştinilor din popoare.

Augustin a fost primul la care conştientizarea păcătoşeniei universale a devenit starea mentală fundamental negativă a creştinismului.

II. Detalii

1. Isus a pronunţat Regatul lui Dumnezeu aflat în contradicţie faţă de regatul diavolului. Isus a pronunţat Regatul lui Dumnezeu ca viitorul regat dar în predica sa fost prezentat ca regatul din prezent. Regatul Domnului era invizibil dar putea fi văzut fiindcă cineva îl putea vedea. Isus a trăit şi a grăit în cercul ideilor escatologice care au fost dezvoltate de iudaism cu mai mult de două secole înainte. Isus a dominat aceste idei prin dăruirea unui nou conţinut şi prin orientarea într-o nouă direcţie. În momentele favorabile, el a fracţionat formele naţionale, politice şi morale în care naţiunea se aştepta să realizeze stăpânirea sa. În acelaşi timp, el a orientat atenţia spre un viitor imediat în care credincioşii urmau să fie eliberaţi de asuprirea răului şi a păcatului şi să se bucure de binecuvântare şi dominaţie. După ce a declarat el, fiecare individ chemat în regat îl poate denumi pe Dumnezeu drept Tatăl său, poate fi sigur de voinţa miloasă a lui Dumnezeu, auzirea rugăciunilor sale, iertarea păcatelor şi ocrotirea divină chiar şi în viaţă prezentă. (13) În această proclamaţie, totul este orientat spre viaţa de pe cealaltă lume: certitudinea acestei vieţi este puterea şi solemnitate Evangheliei.
2. Condiţiile de intrare în regat erau, în primul rând, o schimbare deplină a stării spirituale prin care omul renunţă la plăcerile lumii, se neagă pe sine şi este dispus să renunţe la tot pentru salvarea propriului său suflet. Apoi, se formează încrederea sa credincioasă în miloşenia lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu o acordă celor umiliţi şi săraci şi, prin urmare, încrederea sa necondiţionată din tot sufletul în Isus Mântuitorul, ales şi chemat de Dumnezeu pentru a împlini Regatul său pe pământ. Prin urmare, chemarea este adresată celor săraci, suferinzi, celor însetaţi şi înfometaţi pentru virtute. Chemarea nu este adresată celor care trăiesc ci celor care doresc să fie vindecaţi şi salvaţi, care sunt pregătiţi să pătrundă în Regatul divin şi să primească binecuvântările sale. (14) Chemarea aduce asupra celor mulţumiţi de sine, celor bogaţi şi celor mândri de propria lor justificaţie verdictul de judecată fără miloşenie şi condamnarea la infern.
3. Porunca de iubire unică a lui Dumnezeu şi a semenilor este esenţială prin respectarea sa. Sfinţenia este împlinită şi formează antiteza spiritului egoist, lascivitatea lumii sau oricare alt impuls samavolnic. (15) Această poruncă unică se potriveşte cu binecuvântările regatului lui Dumnezeu, adică iertarea păcatelor, sfinţenia, puterea şi binecuvântarea. Pentru cei din Regatul lui Dumnezeu, standardul de valoare personală este format din faptele de sacrificiu propriu în favoarea altora şi nu dintr-o oarecare modalitate tehnică de slujbă sau sofism legal. Renunţarea la lume cu toate bunurile sale, renunţarea chiar la viaţa în sine în anumite împrejurări dovedesc sinceritatea şi onestitatea umană în căutarea regatului lui Dumnezeu. Supunerea care renunţă la orice drept, suportă păcatul cu răbdare şi îl răsplăteşte cu blândeţe este dovada practică a dragostei faţă de Dumnezeu şi comportamentul care corespunde cu pefecţiunea lui Dumnezeu.
4. Odată cu proclamarea şi întemeierea acestui regat, Isus a chemat oamenii să se alăture fiindcă el a admis că este ajutorul chemat de Dumnezeu iar astfel El este şi Mântuitorul făgăduit. (16) În decursul timpului, el s-a declarat astfel prin denumirile pe care le-a atribuit pentru sine (17): "Cel Uns", "Rege", "Domn", "Fiul lui David", "Fiul Omului (Adam)", "Fiul lui Dumnezeu". Aceste denumiri denotă funcţia mesianică şi erau recunoscute de majoritatea poporului. (18) La începuturi, aceste denumiri denotau numai chemarea, funcţia şi puterea Mântuitorului. Prin intermediul acestor denumiri şi mai ales prin denumirea de *Fiu al lui Dumnezeu*, Isus a pus accentul pe relaţia unică cu Tatăl ca fundament al funcţiei care i-a fost încredinţată. Isus nu a mai dat nici o explicaţie despre această relaţie misterioasă după afirmaţia că numai Fiul cunoaşte Tatăl iar această cunoaştere este asigurată pentru toţi ceilalţi prin trimiterea Fiului. (19) Prin proclamarea lui Dumnezeu ca Tată (20) şi prin proclamarea că toţi cei dij Regat, care îl urmează pe Dumnezeu cu dragoste vor deveni uniţi for deveni uniţi cu Fiul iar astfel vor deveni uniţi cu Tatăl (21), mesajul despre Regatul împlinit al lui Dumnezeu primeşte conţinutul cel mai bogat şi inepuizabil: Fiul Tatălui va fi primul născut printre mulţi confraţi.
5. Isus Mântuitorul ales de Dumnezeu se deosebea de Moses şi de profeţi: propovăduirea şi activitatea sa sunt împlinirea legii şi a profeţiilor. Isus nu este profet ci Stăpân şi Domnitor. El dovedeşte stăpânirea sa

la începutul misiunii sale prin împlinirea misiunilor care i-au fost încredinţate şi, în primul rând, misiunea de a rezista în faţa Satanei şi regatului său. (22) Conform legii din Regatul lui Dumnezeu, Isus a acţionat pentru misiunea sa şi a socotit sacrificiul vieţii sale drept "răscumpărare pentru mulţi" (Marcu 10:45), oferit pentru răscumpărarea omului. (23) În acelaşi timp, El a spus că misiunea sa ca Mântuitor nu a fost împlinită prin supunerea sa la moarte. Din contra, moarte sa a fost numai începutul: împlinirea Regatului va apare numai atunci când El va reveni glorios la judecata din ceruri. Se pare că Isus a anunţat această revenire rapidă la scurt timp după moartea sa pentru a-i consola la plecare pe discipolii săi, cu certitudinea că va intra imediat într-o poziţie celestă alături de Dumnezeu. (24)

6. Instrucţiunile lui Isus către discipolii săi sunt şi ele dominate de gândul că sfârşitul este aproape, cu toate că nimeni nu ştie ziua şi ceasul. Îndemnul de a renunţa la toate bunurile lumeşti provine de aici şi este foarte important. Isus nu impune porunci ascetice drept o nouă lege şi nici nu consideră ascetismul ca atare drept o sanctificare. (25) Isus nu a trăit ca un ascet dar a dispus o perfectă simplitate, puritate şi o sinceritatea sentimentală, invariabilă în momente de dificultate şi sacrificiu, posedată de bunul pământesc: "Cui i s-a dat mult i se va cere mult" (Luca 12:48). Discipolii sunt îndepărtaţi de fanatism, de exagerarea rezultatelor spirituale şi de ascetism. "...să nu vă bucuraţi de faptul că duhurile vă sunt supuse ci bucuraţi-vă că numele voastre sunt scrise în ceruri." (Luca 10:20). Atunci când discipolii săi l-au rugat să-i înveţe să se roage, El i-a învăţat "Rugăciunea Domnului", o rugăciune care solicită un spirit atât de concentrat, o înălţare sufletească spre Dumnezeu atât de liniştită şi sinceră încât nu poate fi oferită spiritelor posedate de pasiune sau preocupate de orice fel de griji de toate zilele.

7. Isus nu a înfiinţat o nouă comunitate religioasă dar a acumulat în jurul său un cerc de discipoli şi a ales Apostolii cărora le-a cerut să predice Evanghelia. Predica lui Isus avea un caracter universal, pe măsură ce nu atribuia o valoare ceremonialismului în sine şi plasa împlinirea legii mozaice în expunerea conţinuturilor sale morale, o parte împotriva literei scrise şi o altă parte dincolo de litera scrisă. El a adus legea la perfecţie prin armonizarea cerinţelor sale specifice cu cerinţele morale fundamentale care erau expuse şi în legea mozaică. El a accentuat cerinţele fundamentale în mod mai decis decât era solicitat în lege în sine propriu-zis şi a învăţat că toate detaliile din lege sunt referinţă şi sursă de deducţie, Corectitudinea fariseilor a fost astfel declarată o acoperire exterioară şi o înşelătorie iar astfel a fost ruptă legătura care, în iudaism, unea religia şi naţionalitatea. (26) Probabil că elementele politice şi naţionale au devenit mai proeminente în speranţele despre viitor dat fiind că Isus le-a adoptat pentru predicile sale. Din condiţiile pentru realizarea speranţelor individuale a strălucit o rază mai clară care a marginalizat aceste elemente. Anumite afirmaţii, (de exemplu, Matei 22:31) au anulat deodată religia politică şi politica religioasă.

8. În predicile lui Isus apare în deplinătate ideea despre valoarea inerentă şi inestimabilă a sufletului omenesc. Această idee a apărut vag încă din unele versuri din Psalmi şi a fost discernută de filozofii greci cu toate că s-a dezvoltat, ca regulă, în contradicţie cu religia. Ideea despre valoarea inerentă şi inestimabilă a sufletului omenesc este unită cu ideea despre Dumnezeu ca Tată (Tatăl Dumnezeu) şi este complementară mesajului despre comuniunea dintre fraţi, care se realizează în iubire. În acest sens, Evanghelia este profund individualistă şi socialistă. Prin urmare, prospectul de a câştiga viaţa şi de păstra viaţa pe veci este cel mai elevat prospect emis de Isus. Acest prospect nu este un motiv ci o răsplată a clemenţei. Prin certitudinea acestui prospect, diametral opus faţă de renunţarea la lume, Isus a proclamat speranţa certă a mântuirii şi, prin urmare, ceea mai abundentă compensaţie pentru pierderea vieţii naturale. Isus a pus capăt vascilării şi incertitudinii care, din acest punct de vedere, erau prevalente la iudeii din epoca sa. "Pe cine altul am eu în cer afară de Tine? Şi pe pământ nu-mi găsesc plăcerea în nimeni decât în Tine." (Psalmi 73:25) [NT]. "Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu toată puterea ta." (Deuteronom 6:5) [NT]. "Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi. Nu este o poruncă mai mare decât aceasta." (Marcu 12:31) [NT]. Prin urmare, Isus este creştinismul fiindcă imaginea persoanei Sale i-a convins pe discipoli despre iertarea păcatelor şi a doua naştere, le-a dat curajul să creadă într-o viaţă nouă şi să aibă o viaţă nouă. Noi nu putem declara "doctrina" lui Isus fiindcă pare a fi o existenţă supraumană care trebuie să fie simţită în fiinţa lui Isus. Acest adevăr este garantat prin faptul că o astfel de viaţă poate fi trăită.

9. Istoria Evangheliei include două mari tranziţii care au avut loc în primul secol: tranziţia de la Hristos la prima generaţie de credincioşi, inclusiv Pavel şi tranziţia de la prima generaţie de iudei creştini la creştinii din popoare. Cu alte cuvinte, tranziţia de la Hristos la fraternitatea celor care credeau în Hristos şi de la Hristos la Biserica catolică incipientă. Aceste tranziţii sunt de o importanţă incomparabilă cu tranziţiile ulterioare. Cu privire la prima tranziţie, adeseori s-a pus întrebarea dacă autoritatea trebuie să fie Evanghelia lui Hristos sau Evanghelia despre Hristos? Această dilemă este falsă. Desigur, Evanghelia este Evanghelia lui Hristos. Pentru Isus, Evanghelia şi-a îndeplinit misiunea care i-a fost destinată atunci când Tatăl a fost declarat oamenilor aşa cum El era cunoscut de către Fiu. Dar, în conformitate cu spiritul lui Isus şi, în acelaşi timp, cu un fapt istoric, această Evanghelie poate fi acceptată numai prin înmânarea credincioasă în faţa lui Isus. Dar, orice formulă dogmatică este suspectabilă fiindcă este destinată să afecteze spiritul religiei. Ar fi necesar cel puţin ca formula dogmatică să nu fie plasată înaintea experienţei vii pentru evocare. În realitatea, o procedură de acest gen înseamnă admiterea credinţei care consideră că este necesar ca impresia persoanei trebuie să fie suplimentată. Esenţa chestiunii este o viaţă personală care creează viaţă în jurul său aşa cum focul unei torţe aprinde focul altei torţe. Confesiunea formulată şi demonstrată în mod evident devine un fundament al credinţei şi solicită supunerea. Desigur, credinţă este propagată prin mărturia credinţei dar dogma în sine nu reprezintă această mărturie.

Caracteristica specifică a religiei creştine este condiţionată de faptul că orice referinţă la Dumnezeu este în acelaşi timp o referinţă la Isus Hristos şi *vice versa*. În acest sens, persoana lui Isus este centrul religiei şi este unit în mod inseparabil cu esenţa pietăţii drept o credinţă certă în Dumnezeu. În contradicţie cu ceea ce se presupune, această uniune nu aduce un element străin în esenţa pură a religiei. Mai curând, esenţa pură a religiei solicită o astfel de uniune. După cum a observat teologul Wilhelm Herrmann, "Fundamentele adevăratei religii sunt respectul faţă de oameni, înclinarea internă faţă de manifestarea forţei morale şi bunătatea." Dar, religia creştină cunoaşte şi pronunţă numai un singur nume în faţa căruia se înclină iar aici sălăşluieşte caracterul pozitiv al religiei creştine. Restul principiilor creştine, cum ar fi mila, provin de la o atitudine spirituală şi internă, nu de la o religie pozitivă alături de alte religii ci din religia însăşi. Persoana lui Hristos are această semnificaţie iar astfel este necesar să fie cunoscută şi înţeleasă persoana lui Isus din istorie fiindcă nimeni altcineva nu pătrunde în sfera cunoaşterii noastre.Ca să fim siguri, Hristos cel istoric nu este acel Hristos fără puteri din istoria contemporană prin diverse modalităţi biografice sau acel Hristos implicat în tot felul de controverse. Aici, Hristos este o putere şi o viaţă care se înalţă deasupra vieţii noastre şi pătrunde în viaţa noastră drept Spiritul lui Dumnezeu şi cuvântul lui Dumnezeu. Activitatea istorică şi cercetarea sunt necesare pentru a percepe pe veci acest Isus Hristos mai puternic şi mai cert.

Ceea de a doua tranziţie a adus cele mai importante schimbări care au devenit clar evidente după câteva generaţii. Aceste schimbări au apărut în credinţa sfintelor consacrări, eficace în sinea lor şi administrate de persoane alese. Apoi, aceste schimbări au apărut în convingerea că relaţia dintre individ, Dumnezeu şi Hristos este condiţionată, în primul rând, de acceptarea unei legi de credinţă a unor scrieri sfinte, confirmate de divinitate. Respectarea orânduirilor lui Dumnezeu în Biserică era necesară şi meritorie, inclusiv în cadrul opiniei conform căreia o comunitate pământească vizibilă este poporul unui nou legământ.

10. La întrebarea "Ce lucru nou a adus Hristos?", Pavel a răspuns: "...dacă este cineva în Hristos, este o făptură nouă. Cele vechi s-au dus: iată că toate lucrurile s-au făcut noi." (A doua Epistolă a lui Pavel către Corinteni 5:17). Această chestiune a fost pusă în mod evident din mijlocul secolului al II-lea de apologeţi, teologi şi filozofi religioşi din interiorul şi din exteriorul Bisericii. Răspunsurile la această chestiune au fost diverse dar numai puţine au ajuns la nivelul confesiunii pauline. Dacă cineva nu poate ajunge la această confesiune, ar fi necesar să-şi clarifice că orice răspuns din afara confesiunii pauline nu este satisfăcător. Persoana Sa şi faptul vieţii sale sunt elementele noi şi cele care creează noutatea. Misterul acestei Persoane, poziţia sa unică şi permanentă în istoria omenirii provin din modul în care el a atras şi a desemnat un popor al lui Dumnezeu pe pământ, care a devenit sigur de Dumnezeu şi de viaţa eternă şi din modul în care El a stabilit un lucru nou în mijlocul lucrurilor vechi şi a transformat religia poporului Israel în *religia* (predominantă [NT].

11. Isus a avut o atitudine conservativă faţă de tradiţiile religioase ale poporului său. Rezultatul a fost că Persoana şi predicile sale au fost plasate de credincioşii săi în cadrul acestei tradiţii care, în scurt timp, a fost esenţial extinsă. La început, Evanghelia a fost astfel percepută şi putea fi conservată numai prin astfel de modalităţi. Dar, era inevitabilă o dislocare a percepţiei Persoanei şi a predicilor sale precum şi o împovărare a credinţei religioase. Premisele acestor evoluţii nu puteau fi căutate în van în cuvintele Domnului. Aici se pune problema dacă Evanghelia nu este legată în mod inseparabil de elementul escatologic de renunţare la lume astfel că omiterea sa este echivalentă cu distrugerea. Evanghelia are caracteristici aflate în contradicţie cu oricare religie bazată pe fapte fiindcă acestea o depreciază. Aceste caracteristici ale Evangheliei formează nucleul Evangheliei. Dispoziţia devotată lui Dumnezeu, umilă, ardentă şi sinceră în dragostea sa pentru Dumnezeu, este un obicei constant, o lege şi, în acelaşi timp, un dar al Evangheliei. Acest element liniştit şi paşnic era la început puternic şi viguros chiar şi la cei care trăiau într-o lume de extaz şi aşteptau lumea viitoare. Pentru toate acestea poate fi numit Pavel care a scris 1 Corinteni (Prima Epistolă către Corinteni) Epistola lui Pavel către Romani. Pavel nu trebuie să fie chemat să dea mărturie că esenţa Evangheliei este epuizată prin elementele sale de renunţare la lume, extaz şi escatologie sau, cel puţin, nu este unită cu ele în mod inseparabil încât să cadă odată cu ele. Cel care a scris aceste capitole sau cel mai mare ca el, care a promis regatul din cer copiilor şi celor care mureau de foame şi sete în virtute, cel căruia îi sunt atribuite cuvintele "...să nu vă bucuraţi de faptul că duhurile vă sunt supuse ci bucuraţi-vă că numele voastre sunt scrise în ceruri." (Luca 10:20) dovedesc că Evanghelia se află deasupra antagonismelor dintre această lume şi lumea viitoare, dintre muncă şi odihnă, între raţiune şi extaz, între iudaism şi elenism. Dat fiind că se află deasupra lor, Evanghelia se poate uni cu fiecare, după cum şi-a desfăşurat puterile sub ruinele religiei iudaice. Mai mult de atât: Evanghelia se poate uni cu fiecare şi trebuie să procedeze astfel dacă astfel este religia celor în viaţă şi chiar ea este în viaţă. Unicul scop al Evangheliei este ca omul să-l găsească pe Dumnezeu şi să-l aibă drept Dumnezeul său, pentru ca să primească de la El umilinţa, răbdarea, pacea bucuria şi dragostea. Prin istoria secolelor, se ştie cum acest mesaj şi-a atins scopul: prin elementele iudaismului şi ale elenismului, renunţarea la lume sau la cultură, mistica sau predestinul, gnosticismul şi agnosticismul precum şi orice încrustări care mai pot exista, care pot apăra nucleul şi numai sub apărarea cărora elementele vii se pot dezvolta. În orice caz, fiecare creştin ar trebuii să-şi dea seama care este vasul cel mai potrivit în care îşi poate adăposti tezaurul. Avem datoria şi dreptul să facem diferenţa între tezaur şi recipient. Evanghelia nu a venit pe lume drept o religie statutară şi, prin urmare, nu poate avea manifestarea sa clasică în nici unul dintre prototipurile sale intelectuale sau sociale. Prin urmare, datoria istoricului care se ocupă de primul secol al Bisericii precum şi de secolele ulterioare, să nu se mulţumească cu stabilirea schimbărilor din religia creştină ci să examineze în ce măsură aceste forme noi erau capabile să apere, să răspândească şi să impună Evanghelia. Probabil că Evanghelia ar fi dispărut dacă creştinismul timpuriu ar fi menţinut scrupulos Evanghelia în Biserică. Creştinismul timpuriu a dispărut pentru ca Evanghelia să fie conservată. Pentru istoricul contemporan cu perioada subiectului său de studiu, ceea mai mare datorie este studiul progresului şi stabilirea semnificaţiei atribuite noilor forme pentru nucleul materiei. Cel care studiază materia din exterior trebuie să se mulţumească cu viziunea generală că, în istoria Bisericii, unele lucruri au rămas permanent iar altele s-au schimbat permanent.

§3 Predica rutinară despre Isus Hristos în primele generaţii de credincioşi

1.Oamenii l-au întâlnit pe Isus Hristos şi a descoperit că El este Mântuitorul. Ei erau convinşi că Dumnezeu l-a creat pentru a fi înţelepciunea şi virtutea, sanctificarea şi salvarea. Orice speranţă părea să fie împlinită la El, orice idee măreaţă părea sa devină o realitate vie în El. Tot ceea ce se putea imagina ca splendid se afla la El. Tot ceea ce se putea spune despre El, a fost spus deja în primele două generaţii după venirea sa. Senzaţia şi cunoaşterea erau că El este Domnul etern al lumii şi princupiul de existenţă al vieţii: "...pentru mine a trăi este Hristos şi a muri este un câştig." (Epistola lui Pavel către Filipeni 1:21). În acest moment, pentru prima oară, fiinţa umană putea fi sigură de înviere şi de viaţă eternă. Cu aceste

certitudini, păcatele lumii se topeau precum ceaţa în faţa soarelui iar realitatea din vremurile de atunci devenea numai o zi. Istoria Evangheliei dezvăluie fapte ale lumii, este unică şi sublimă. Unde putem vedea ceva asemănător în istoria omenirii? Oameni care au cinat cu Domnul lor Îl glorifică drept dezvăluitorul lui Dumnezeu, Prinţul vieţii, Mântuitorul şi Judecătorul lumii, forţa vie a lumii; o mulţime de oameni dintre iudei, neamuri, greci şi barbari, înţelepţi şi neînţelepţi, mărturisesc că au primit de la deplinătatea acestui om graţie pentru graţie. Comuniunea lui Isus a venit pe lume în plina lumină a zilei printr-un fapt unic care ne readuce la persoana unică a lui Isus.

Prima datorie a istoricului este să evoce impresia excepţională făcută de persoana lui Isus asupra discipolilor, acesta fiind fundamentul tuturor evenimentelor ulterioare. Nu ar fi recomandabil ca istoricul să renunţe la examinarea critică a tuturor enunţurilor asociate cu această Persoană, pentru elucidare şi glorificare. Istoricul ar putea să renunţe la acest subiect numai dacă el este alături de Origen şi ajunge la concluzia că Isus era pentru toţi şi pentru fiecare orice şi-ar fi imaginat că El este pentru edificarea lor. Acest lucru ar fi distrus personalitatea sa. Alţii sunt de părere că trebuie să-l conceapă pe Isus aşa cum au făcut comuniunile timpurii, pentru a înţelege afirmaţiile şi verdictele acestor comuniuni. Această ipoteză ne aduce la ceea mai violentă denaturare a afirmaţiilor de la începuturi precum şi la suprimarea sau anularea celor mai evidente caracteristici. Istoricul are datoria să reglementeze caracteristicile credinţei din primele două generaţii, să le explice pornind de la credinţa că Isus este Mântuitorul şi să caute analogii pentru afirmaţiile sale. Ipoteza dogmei formată în Biserica din popoare nu reprezintă abundenţa considerabilă a viziunilor şi percepţiilor creştine din epoca timpurie. Această ipoteză este numai proclamarea lui Dumnezeu şi Hristos transferată pe solul grec. În acelaşi timp, Vechiul Testament şi scrierile timpurii din Ţara Sfântă au împlinit o misiune tacită în primele comuniuni iar după crearea canonului au devenit o forţă în Biserică.

2. Credinţa discipolilor (27) şi proclamarea comună care i-a unit pot fi rezumate în următoarele fraze. Isus din Nazaret este Mântuitorul făgăduit de profeţi. După moartea sa, prin reînvierea divină, Isus este aşezat lângă mâna dreaptă a lui Dumnezeu şi va reveni în curând ca să înalţe domnia Sa pe pământ. Cel care crede în Isus, cel care a fost acceptat în comuniunea discipolilor lui Isus, cel care şi-a schimbat starea de spirit şi îl denumeşte pe Dumnezeu Tată şi trăieşte după spusele lui Isus, este un sfânt al lui Dumnezeu. Astfel, el poate fi sigur de iertarea Domnului şi de o parte din gloria din viitor adică poate fi sigur de Mântuire. (28)

O comunitate de credincioşi creştini s-a format în comunitatea naţională iudaică. Prin organizarea sa, prin uniunea frăţească a membrilor săi, această comunitate era o mărturie despre uniunea frăţească a membrilor săi şi o mărturie despre impresia lăsată asupra lor de Persoana lui Isus, despre credinţa în Isus şi speranţa revenirii sale, despre asigurarea vieţii eterne, despre puterea de credinţa în Dumnezeu Tatăl şi despre împlinirea poruncilor morale şi sociale provenite de la Isus. Ei se considerau adevăratul Israel din vremurile Mântuitorului şi, din această cauză, ei îşi trăiau toate gândurile şi sentimentele în viitor. De aici provin speranţele apocaliptice de multe genuri, care erau populare în iudaismul din aceea perioadă, care au fost desfiinţate de Isus şi care au continuat să existe în mare măsură. Se presupunea că o garanţie a împlinirii lor exista în diversele manifestări ale Spiritului (29), dezvăluite la noii membri noi, la intrarea lor în conmunitate. Se pare că, de la început, botezul a unit cu aceste manifestări. Acestea erau garanţii că aceşti credincioşi puteau fi consideraţi sfinţi şi de aici regi şi preoţi sub Dumnezeu, aflaţi dincolo de această lume, dincolo de moarte şi rău, cu toate că mai domneau în această lume. Confesiunea despre Dumnezeul lui Israel drept Tatăl lui Isus şi al lui Isus drept Hristos şi Domnitorul (30), era sigilată de mărturia posedării spiritului care, la fel ca Spiritul lui Dumnezeu, asigura chemarea fiecărui individ în regat, îl unea personal cu Dumnezeu şi devenea chezăşia gloriei din viitor. (31)

3. Regatul lui Dumnezeu din profeţie încă nu putea fi văzut iar chemarea către Spirit încă nu putea fi separată de chemarea către Isus ca Mântuitor. Astfel, credinţa în Isus era elementul dundamental decisiv, o garanţie a mântuirii. Imaginea lui Isus şi puterea sa erau singurele elemente posedate spiritual. Toate aşteptările erau numai de la Isus cel înălţat şi cel care urma să revină. Proclamarea că regatul ceresc este în apropiere trebuia să devină proclamarea că Isus este Hristos şi revelaţia divină este împlinită. Cine îl are pe Isus are mila deplină şi mântuirea deplină. Având în vedere ostilitatea unor contemporani, primii creştini au fost siliţi să arate că este Mântuitorul făgăduit. Astfel, s-a făcut totul pentru a convinge

comunităţile că proclamarea Evangheliei în care credeau era rezolvată prin proclamarea că Isus este Hristos.

Proclamarea lui Isus drept Hristos a început odată cu înălţarea lui Isus, provenită din suferinţa şi moartea sa. Pe măsură ce priveau retrospectiv, principalul interes al credincioşilor era să demonstreze că întregul Vechi Testament îl arată pe El iar această persoană, faptele sale şi destinul său sunt adevărata împlinire precisă a predicţiilor din Vechiul Testament. La început, această probă a fost folosită pentru a confirma că Isus este Mesia. Unele aspecte ale acestui subiect au fost preluate din scrierile profeţilor din Vechiul Testament. De aici provine concepţia fundamentală despre domnia lui Isus, cel ales de Dumnezeu şi concepţia că prin El se exercită dominaţia Bisericii. Dumnezeu l-a ales pe Isus pentru a fi Domn şi Hristos. Dumnezeu i-a încredinţat înfiinţarea Regatului divin şi, prin moarte şi reînviere, l-a făcut să fie suveranul supraomenesc.

Căutările în scrierile profeţilor, efectuate cu scopul de a estima persoana şi demnitatea lui Hristos, au creat un impuls important spre transcenderea limitelor ideii de teocraţie, realizată numai în Israel şi pentru Israel. Credinţa în înălţarea lui Hristos lângă mâna dreapta a lui Dumnezeu i-a făcut pe oameni să-şi formeze o idee despre începutul existenţei Sale. Activitatea misionară printre popoare, începută din vremuri timpurii şi care a avut rezultate atât de bogate, a creat o nouă perspectivă despre scopul şi activitatea lui Hristos şi a dus la considerarea semnificaţiei sale pentru toată omenirea. Mărturia lui Isus i-a făcut să considere relaţia Sa cu Dumnezeu Tatăl şi să exprime această relaţie prin afirmaţii inteligibile. În perioada apostolică au început speculaţii despre aceste subiecte şi au apărut afirmaţii foarte diferite despre persoana şi demnitatea lui Isus. (32)

4. De când Isus a apărut şi se credea că El este Mântuitorul din profeţii, scopul şi conţinutul misiunilor sale păreau a fi clar afirmate. Dat fiind că înfăptuirile lui Isus nu erau deplin realizate, viziunea contemporanilor săi era orientată spre viitor. În virtutea cuvintelor clare ale lui Isus, ştiind că El a primit Spiritul Domnului, exista deja certitudinea iertării păcatelor dăruită de Dumnezeu şi a chemării către Regatul din viitor. Mulţi au considerat că aceste binecuvântări proveneau de la prima venire a Mântuitorului. Iertarea păcatelor putea fi considerată drept binecuvântarea esenţială şi inclusivă a Mântuirii.

5. Discipolii lui Isus credeau ferm că El nu a murit ci a fost înălţat de Dumnezeu. După experienţa lor, înălţarea lui Hristos a venit numai după ce ei l-au văzut. Acest lucru era la fel de cert ca moarte sa şi a devenit principalul subiect al predicii lor despre Isus. (33) Mesajul despre înăltarea Domnului includea credinţa că El a înviat, trăieşte etern şi asigură că poporul său va reînvia şi va trăi etern. Prin urmare, reînvierea a devenit un legământ sigur pentru reînvierea tuturor credincioşilor, adică pentru adevărata lor învierea personală. La începuturi, nimeni nu s-a gândit numai la imortalitatea spiritului, nici măcar cei care presupuneau că esenţa trupească a omului este destructibilă. O anumită incertitudine mai era legată de ideea despre înviere în speranţele şi speculaţiile iudaice iar astfel aceste noţiuni mai erau încă schimbătoare în comunităţile creştine. Totuşi, acest lucru nu putea să afecteze certitudinea convingerii că Domnul îşi va reînvia poporul după moarte. Această convingere, reversul căreia este că frica de Dumnezeu care condamnă la infern, a devenit ceea mai mare forţă prin care Evanghelia a câştigat umanitatea. (34)

6. După venirea lui Pavel, primele comunităţi au fost preocupate de chestiunea cum obţin credincioşii justeţea pe care o posedă şi ce semnificaţie are respectarea judicioasă a legii Părinţilor Bisericii în legătură cu acest subiect. Unii credeau că nu există nici o schimbare în regulile şi concepţiile existente până în acel moment. Ei credeau că dăruirea justeţei din partea lui Dumnezeu era posibilă numai cu condiţia ca legea să fie strict respectată. Alţii susţineau că Isus, în calitate de Mântuitor, a adus justeţea poporului său, a îndeplinit legea odată pentru totdeauna şi a întemeiat un nou legământ care era fie în contradicţie cu vechiul legământ sau era o fază superioară a vechiului legământ. În special Pavel a considerat moartea lui Hristos drept spiritul legii şi a dedus justeţea numai din credinţa în Hristos. Pavel aspira să demonstreze prin speculaţia istorică, chiar din Vechiul Testament, validitatea strict temporară a legii din care provenea abrogarea religiei Vechiului Testament. Alţii au făcut diferenţa între spiritul şi litera scrisa a legii mozaice; pentru ei totul avea o semnificaţie spirituală. În acest sens, ei susţineau că întreaga lege este obligatorie. Această concepţie a înlocuit problema dacă legea provine din esenţele legii sau din credinţă.

În profunzimea sa, această chestiune a rămas nerezolvată sau a fost soluţionată în sensul unui legalism spiritualizat. Detaşarea creştinismului de formele politice ale religiei iudaice şi de cultul de sacrificii a fost împlinită de această chestiune, cu toate că se considera că este identică cu religia din Vechiul Testament, percepută corect. Rezultatele surprinzătoare ale misiunii directe a celor din popoare părea să fi incitat de la început aceste controverse şi le-a acordat ceea mai importantă semnificaţie. Faptul că o parte din creştinii din popoare şi chiar o parte din apostoli au recunoscut, în cele din urmă, dreptul creştinilor din popoare de a fi creştini fără să devină mai întâi iudei este dovada supremă că cel mai apreciat lucru era credinţa în Hristos şi capitularea în faţă sa ca Mântuitor. Prin acordul lor pentru misiunea directă în popoare, primii creştini care respectau legea, au încălcat religia naţională poporului Israel şi au exprimat convingerea că Isus este Mântuitorul poporului său precum şi Mântuitorul întregii omeniri. (35) Stabilirea caracterului universal al Evangheliei, adică al creştinismului ca religie a lumii, a devenit o problemă în acest moment. După Pavel, numai puţini erau cei care puteau înţelege problema sau erau capabili să ajungă la o soluţie proprie.
7. Prin credinţa că mântuirea este strict legată de credinţa în Isus Hristos, creştinismul a câştigat recunoaşterea că este noua creaţie a lui Dumnezeu. Sinţământul era că adevăratul Israel este aproape. Dar, de aici au provenit perspective istorice cu totul noi precum şi probleme profunde care solicitau o soluţie. Comuniunea, în calitatea unei noi creaţii a lui Dumnezeu, era conştientă de faptul că a fost aleasă de Dumnezeu în Isus înainte de facerea lumii. Prin convingerea că este adevăratul Israel, comuniunea revendica pentru sine toată istoria scrisă în Vechiul Testament, fiind convinsă că toate faptele divine scrise în Vechiul Testament aveau în vedere noua comuniune. Marea chestiune, care urma să primească diferite răspunsuri, era cum, conform acestei viziuni, urma să fie judecată naţiunea iudaică, pe măsură ce nu-l recunoştea pe Isus ca Mântuitor. Separarea creştinismului de iudaism era ceea mai importantă condiţie preliminară şi, în consecinţă, ceea mai importantă pregătire pentru misiunea în popoare şi pentru uniunea cu spiritul grec.
8. Renan şi alţii exagerează atunci când afirmă este numai gloria lui Pavel de elibera creştinsmul din cătuşele iudaismului. Desigur, marele apostol putea face afirmaţia din 1 Corinteni 15:10 dar alături de el au fost şi alţii care, prin forţa Evangheliei, au depăşit limitele iudaismului. În prezent, se poate afirma cu certitudine că în Imperiul Roman au apărut comuniuni creştine (de exemplu, la Roma)care erau esenţial libere de lege, fără să fie influenţate de predicile lui Pavel. Marele merit al lui Pavel este că a formulat marea chestiune, a stabilit esenţa universală a creştinismului în mod specific dar, în cadrul acestei acţiuni, a menţinut puternic caracterul cretinismului drept religie pozitivă, separată de filozofie şi moralism. Această evoluţie nu presupune formularea sa clară şi nici stabilirea specifică a universalismului în sine.
9. Dependenţa teologiei pauliniene faţă de Vechiul Testament sau faţă de iudaism este omisă în comparaţia tradiţională dintre paulinism şi creştinismul iudaic, în care paulinismul este echivalent cu creştinismul din popoare. După cum putem presupune *a priori*, această teologie putea fi înţeleasă pe deplin de iudeii nativi, cu unele excepţii individuale, fiindcă presupunerile doctrinare erau strict fariseice. Teologia pauliniană critica Vechiul Testament cu multă cutezanţă şi accentua legea în sensul istoric, ceea ce putea fi neplăcut. Această afirmaţie este confirmată prin evoluţia teologiei pauliniene în următorii 120 de ani. Marcion a fost singurul creştin din popoare care l-a înţeles pe Pavel. Ceilalţi nu au reuşit să ajungă dincolo de adoptarea unor fraze pauliniene şi nu a demonstrat o percepţie a teologiei pauliniene pe măsură ce în acest cadru este demonstrat universalismul religiei creştine, chiar şi fără să se facă apel la moralism şi fără o nouă construcţie pe fundamentul religiei din Vechiul Testament. În orice caz, de aici urmează că schema "Creştinism iudaic" - "Creştinism în popoare" nu era suficientă. În perioada apostolică şi mai ales la sfârşitul acestei perioade, trebuie făcută distincţia între patru curente care, eventual, s-au întretăiat. (36) 1) Evanghelia se referă la poporul Israel şi la popoare în general numai cu condiţia ca aceştia să se alăture poporului Israel. Observarea meticuloasă a legii mai este necesară şi este condiţia dăruită pentru mântuire. În principiu, particularismul şi legalismul nu trebuiau să mutileze obligaţia de a acuza activitatea misionară. 2) Evanghelia se ocupă de iudei şi de cei din popoare: în calitate de credincioşi în Isus, la fel ca mai înainte, iudeii au obligaţia să respecte legea. Cei din popoare nua au această obligaţie dar, din această cauză, ei nu se pot fuziona pe pământ cu iudeii credincioşi. Multe opinii foarte diferite puteau fi formulate despre acest subiect dar dăruirea mântuirii nu mai poate fi considerată

drept dependentă de observarea poruncilor ceremoniale din lege (37), (universalismul în principiu, particularismul în practică). 3) Evanghelia trebuia să se ocupe cu iudeii şi cu cei din popoare. Nimeni nu mai avea obligaţia să respecte legea fiindcă legea era abolită sau împlinită iar mântuirea obţinută de Isus prin moartea sa era însuşită prin credinţă. În sensul literal, legea (adică religia din Vechiul Testament) este de provenienţă divină dar de la început era destinată numai pentru o anumită perioadă din istorie. Prerogativa poporului Israel continuă iar acest lucru este demonstrat prin faptul că mântuirea a fost oferită mai întâi iudeilor iar acest lucru va fi văzut la sfârşitul istoriei. Această prerogativă se referă la o naţiunea considerată în totalitatea sa şi nu are nici o tangenţă cu mântuirea individuală. (Paulinism: universalism în principiu şi practică; antinomism, în virtutea faptului că validitatea întregii legi era recunoscută numai temporar; separarea de religia tradiţională din Israel; recunoaşterea prerogativei poporului din Israel, cu toate că nu necesară din acest punct de vedere. Vezi: Epistola lui Pavel către Evrei şi Evanghelia după Ioan). 4) Evanghelia se ocupă de iudei precum şi de cei din popoare. Prin urmare, nimeni nu trebuie să aibă obligaţia de a respecta poruncile ceremoniale şi slujba de sacrificii fiindcă aceste porunci sunt, în esenţă, numai învelişurile sau poruncile morale şi spirituale pe care Evanghelia le-a declarat drept împlinite într-o formă mai desăvârşită. (Universalism în principiu şi în practică, provenite de la anularea diferenţei dintre lege şi Evanghelie, dintre vechi şi nou; spiritualizarea şi universalizarea legii). (38)

10. Apariţia lui Pavel este cel mai important fapt din istoria perioadei apostolice. Teologia şi activitatea lui Pavel nu pot fi rezumate în câteva fraze iar aici nu poate fi introdus un studiu detailat despre acest subiect, având în vedere scopul prezentei cercetări. Biserica din popoare nu este legată de întregul fenomen al teologiei pauliniene ci numai de anumite idei esenţiale, care erau numai parţial caracteristice Apostolului. Ideile sale cele mai originale au influenţat dezvoltarea doctrinei numai ca stimulente ocazionale iar aici vom discuta numai câteva dintre ele. (39) 1) Forţa şi taina personalităţii şi a activităţii sale erau formate din convingerea sa interioară că Hristos i s-a arătat iar Dumnezeu l-a chemat să proclame lumii mesajul. Aceste elemente erau unite în cunoaşterea lui Pavel, alcătuiau elementele conversiei sale şi determinau viaţa sa de apoi. 2) În această credinţă, el a ştiut că a devenit o fiinţă nouă; cunoaşterea sa era atât de aprinsă încât, pentru a-i câştiga, el a fost constrâns să devină evreu pentru evrei şi grec pentru greci. 3) Hristos cel crucificat şi reînviat a devenit principalul subiect al teologiei sale, nu numai elementul principal ci unica sursă şi principiul conducător. După părerea sa, Hristos nu era Isus din Nazaret înălţat ci puternica fiinţă personală spirituală în forma divină care s-a umilit pentru un timp iar ca Spirit a sfărâmat lumea legii, a păcatului şi a morţii, continuând să înfrângă aceste elemente la credincioşi. 4) Prin urmare, privind înainte, pentru el teologia era doctrina puterii eliberatoare a spiritului (lui Hristos) în toate relaţiile concrete ale vieţii umane şi ale nevoilor sale. Hristos, cel care a învins deja legea, păcatul şi moartea, trăieşte ca Spirit iar Spiritul său trăieşte în credincioşi, care din această cauză îl cunosc spiritual şi nu carnal. El este o forţa creatoare a vieţii, pentru cei care îl acceptă prin credinţa în reînvierea sa după moartea de pe cruce. Viaţa în Spirit, care provine de la uniunea cu Hristos, se va arăta, în cele din urmă, în trup. 5) Din punct de vedere retrospectiv, pentru Pavel, teologia era o doctrină a legii şi a abrogării acestei legi; mai bine zis, pentru Pavel, teologia era o descriere a vechiului sistem dinaintea lui Hristos, din perspectiva Evangheliei şi dovada distrugerii acestui sistem de către Hristos. Chiar şi aici, dovada scripturală este numai un suport suplimentar pentru considerentele interne care evoluează deplin în cadrul ideii că ceea ce este abrogat şi-a depăşit momentul. După ce şi-a manifestat forţa, acest element poate fi anulat: legea este distrusă de lege, păcatul este anulat în carnea păcătoasă, moartea este distrusă de moarte. 6) Cu privire la Hristos, viziunea istorică care urmează de aici începe de la Adam şi Avram. Viziunea istorică despre lege începe de la Moise. Viziunea istoric despre Hristos se încheie cu prospectul unor perioade din viitor în care Hristos îi va înfrânge pe toţi duşmanii iar atunci Dumnezeu va fi totul în tot. Cu privire la Moise şi la promisiunile făcute poporului Israel, viziunea istorică se încheie cu prospectul unor vremuri în care tot poporul Israel va fi izbăvit. 7) Doctrina lui Pavel despre Hristos începe de la confesiunea finală a bisericii timpurii, după care Hristos este alături de Tatăl drept o fiinţa cerească precum şi Domnul celor în viaţă şi al celor morţi. Cu toate că Pavel trebuie să fi cunoscut proclamarea despre istoricul Hristos, teologia sa, în sensul strict, nu o inversează. Teologia lui Petru trece peste aspectul istoric şi începe cu existenţa preliminară a lui Hristos (omul din ceruri), a cărui faptă morală a fost să-şi asume răspunderea carnală prin dragostea cu negare de sine pentru a spulbera pentru toţi

oamenii puterile naturii şi tăcerea morţii. Dar, Hristos a fost îndreptat spre pilda lui Hristos cel istoric pentru a domni în viaţa din spirit. 8) Oponenţii creştini au impus cu forţă Apostolului deducţii, dovezi şi, eventual, concepţii care dezvăluie, ca formă, teologia fariseilor. Ca exeget şi prototip, Petru apare drept un adept al fariseilor. Dialectica sa despre lege, circumcizie şi jertfă nu constituie nucleu modului său de gândire religioasă. Dar, pe de altă parte, este cert că fariseismul său l-a purtat acolo unde a ajuns. Fariseismul a acceptat aproape tot ceea ce se afla în posesia iudaismului, cu excepţia lui Isus Hristos. Doctrina fariseismului despre providenţă, insistenţa sa energică de a expune contradicţiile religioase, aşteptările sale mesianice, doctrinele sale despre păcat şi predestin erau condiţii pentru formarea unor personalităţi religioase şi creştine precum Pavel. Primul creştin din a doua generaţie, Pavel, este produsul suprem al spiritului iudaic sub forţa creatoare a spiritului lui Hristos. Fariseismul şi-a îndeplinit misiunea pe lume atunci când a produs acest om. 9) Elenismul a avut propria sa contribuţie la formarea lui Pavel. Acest lucru nu era în contradicţie cu originea sa fariseană ci era un element al originii sale. Dorinţa de a crea prozeliţi în Diaspora se afla în sângele fariseilor, în ciuda exclusivismului lor. Pavel a continuat vechea mişcare printr-o nouă modalitate. Printre greci, el era calificat pentru acest scop datorită prin cunoaşterea sa precisă a Vechiului Testament tradus în greacă, prin dexteritatea sa excepţională în limba greacă şi prin percepţia sa crescentă a vieţii spirituale a grecilor. Dar, particularitatea Evangheliei sale ca mesaj de la Spiritul lui Hristos, care era la fel de îndepărtată şi apropiată faţă de oricare mod de gândire moral şi religios printre popoarele lumii, avea o semnificaţie mult mai mare decât toate acestea. Această Evanghelia solicita ca misionarul la greci să devină grec iar credincioşii trebuiau să ştie că "... voi sunteţi ai lui Hristos iar Hristos este al lui Dumnezeu." (1 Corinteni 3:23) [NT]. La fel ca şi alţi misionari din preajma sa, Pavel a făcut legătura între propovăduirea lui Hristos şi modul de gândire grec. Pavel a folosit chiar doctrine filozofice ale grecilor drept prezumpţii în apologetica sa. Astfel, Pavel a pregătit calea pentru introducerea Evangheliei în lumea spirituală greco-romană. După părerea noastră, Pavel nu a permis ca acest spaţiu de gândire să influenţeze doctrina sa despre mântuire. În orice caz, această docrină era atât de bine formulată pentru scopuri practice încât nu era necesară tranziţia la iudaism pentru adoptarea ei. 10) Totuşi, noi nu putem discuta despre un efect inclusiv al Paulinismului fiindcă nu a exista. Paulinismul conţinea prea multe detalii, marea sa simplicitate era prea puternică iar speranţa sa pentru viitor era prea mare; doctrina sa despre lege era prea dificilă iar chemarea sa la o nouă viaţă spirituală era prea puternică pentru a fi acceptată, chiar şi în comunităţile stabilite chiar de Pavel. Aceste comunităţi au acceptat de la Pavel monoteismul, universalismul, ispăşirea, viaţa eternă şi ascetismul. Dar aceste elemente au fost împreunate altfel decât a făcut Pavel. Stilul a devenit elen. Se pare că elementul unei noi cunoaşteri era dominant, aşa cum a fost în Biserica din Corint. Doctrina paulină despre încarnarea omului divin a fost percepută şi inclusă printre noţiunile greceşti, cu toate că semnificaţia sa era foarte diferită de noţiunile pe care grecii le puteau formula.

11. Ceea mai mare şi justă apreciere pe care o avem pentru Noul Testament provine de la faptul că Noul Testament este o uniune de trei elemente; Evangheliile sinoptice, Epistolele pauliene (40) şi scrierile ioanine. Aceste scrieri conţin cele mai bogate contribuţii pentru istoria timpurie a Evangheliei. În Evangheliile sinodice şi în Epistolele lui Pavel sunt reprezentate două tipuri de predică a Evangheliei, care se suplinesc reciproc. Istoria ulterioară depinde ambele modalităţi de predică şi ar fi fost diferită dacă nu ar fi existat una alături de alta. Pe de altă parte, concepţia elevată şi specifică despre Isus şi Evanghelie, după cum apare în scrierile lui Ioan, nu a avut o influenţă demonstrabilă, cu excepţia mişcării montaniste, care nu se bazează pe adevărata înţelegere a acestor scrieri. Scrierile lui Ioan nu au avut o influenţă demonstrabilă din acelaşi motiv care a prevenit influenţa teologiei pauline. Aceste scrieri conţin o critică a Vechiului Testament ca religie sau exprimă independenţa religiei creştine, în virtutea unei cunoştiinţe precise a Vechiului Testament prin dezvoltarea germenilor. Faza religiei din Vechiul Testament este depăşită de creştinismul ioanin, la fel cum s-a petrecut în Paulinism şi în teologia din Epistola lui Pavel către evrei. Dar, această depăşire a religiei din Vechiul Testament era inconceptibilă fiindcă numai puţini aveau maturitatea necesară. Din punctul de vedere al istoriei literaturii şi al dogmei, sursa scrierilor ioanine era ceea mai splendidă enigmă din istoria timpurie a creştinismului. Aici avem imaginea lui Hristos care împodobeşte cu cuvintele sale ceea ce nu putea fi descris şi proclamă drept propria sa experienţă ceea ce discipolii săi au experimentat la El. În scrierile ioanine avem un Hristos paulin care

umblă pe pământ, este mult mai divin şi mai uman decât Hristos al lui Pavel. Aici avem o abundenţă de referinţe despre Isus cel Istoric şi, în acelaşi timp, cel mai independent tratat de istorie.
12. În credinţă şi în viaţă, comuniunile creştine erau supuse faţă de următoarele autorităţi: 1) Vechiul Testament, interpretat în sensul creştin; 2) Tradiţia istoriei mesianice a lui Isus; 3) Cuvintele Domnului (în special, epistolele lui Pavel, mai ales Întâia Epistolă a lui Pavel către Corinteni). Fiecare scriere recunoscută ca fiind dăruită de Spirit trebuie să fie considerată o autoritate; fiecare profet sau învăţător creştin, inspirat de Spirit, putea pretinde că vorbirile sale să fie considerate drept cuvintele lui Dumnezeu. Pavel a invocat o autoritate similară pentru sine (Epistola lui Pavel către Galateni 1:1, Întâia epistolă a lui Pavel către Corinteni 9:1). În perioada creştinismului timpuriu au existat multe curţi de apel de diverse genuri, fără o autoritate precisă. Printre diversele daruri ale Spiritului, a fost acordat un element fluid, care nu putea fi definit ca extindere şi sferă de activitate; acest element garanta libertatea şi dezvoltarea dar era şi un pericol de a conduce comuniunile entuziaste la extravaganţă.

§4 Expunerea curentă a Vechiului Testament, speranţele iudaice pentru viitor şi semnificaţia lor pentru cel mai timpurii forme de predică.

În locul cercetărilor inutile despre creştinismul iudaic şi creştinismul din popoare, ar necesar să punem următoarea întrebare: Care au fost elementele iudaice care au fost naturalizate în Biserica Creştină şi care elemente nu erau solicitate în Evanghelie? Oare aceste elemente au fost slăbite în decursul dezvoltării sau unele elemente au fost întărite printr-un amalgam ciudat cu elementele greceşti? Aici trebuie să discutăm, în primul rând, despre doctrina demonilor şi a îngerilor, viziunea istoriei, exclusivitatea crescentă, fanatismul. Pe de altă parte, aici trebuie să discutăm despre cult şi teocraţie, care se exprimă în formele legii.
1.În principiu, Isus a anulat metodele de pedanterie, tratarea legii din punct de vedere cazuistic şi subtitilăţile interpretării profetice. Cu toate acestea, vechea exegeză scolastică a persistat în comuniunile creştine. În primul rând, a persistat metoda locală neistorică de a expune Vechiul Testament prin metoda alegoristică şi Agada. În expunerea unui text sacru, iar Vechiul Testament era un astfel de text, exegetul era întotdeauna solicitat să ignore delimitările sale istorice şi să expună legea conform necesităţilor de moment. (41) Viziunea tradiţională îşi exercita influenţa asupra expunerii Vechiului Testament precum şi asupra persoanei, soartei şi faptelor lui Isus, mai ales în cazurile în care era vorba despre demonstraţia profeţiei, adică esenţa Mântuitorului Isus, sub impresia creată de istoria lui Isus. Viziunea tradiţională acorda multor fragmente din Vechiul Testament un sens care nu le era străin. Pe de altă parte, viziunea tradiţională a îmbogăţit viaţa lui Isus cu fapte noi dar care, de multe ori, erau neadevărate şi fără o importanţă esenţială. (42)
2. Literatura apocaliptică iudaică, mai ales ceea care a înflorit în vremurile lui Antioh al IV-lea Epifanes, era impregnată cu elemente preluate din filozofia etică şi religioasă precum şi cu mituri babiloniene şi persane. Miturile greceşti nu erau numeroase. Cu toate acestea, literatura apocaliptică iudaică nu a fost exclusă din cercurile primilor propovăduitori ai Evangheliei ci, mai curând, a fost ţinută îndeaproape, citită cu zel şi chiar extinsă prin elucidarea făgăduielilor lui Isus. (43) Conţinutul acestor făgăduieli pare să se fi schimbat pe pământul creştin. În special incertitudinea despre persoana Mântuitorului a creat entuziasm pentru victorie şi venirea judecăţii. (44) Cu toate acestea, speranţele senzuale pământeşti sub nici o formă nu au fost reprimate. Mari pajişti bogate şi prăpăstii sulfurate, cai albi şi fiare înspăimântătoare, copaci ai vieţii, oraşe splendide, războaie şi masacre - acestea erau subiectele care preocupau imaginaţia.(45) Aceste subiecte formau un pericol de obscurare a maximelor simple şi, în ultimă instanţă, mult mai influente, despre judecata fiecărui suflet. Aceste subiecte i-au implicat pe propovăduitorii Evangheliei într-o activitate permanentă în politică şi în detestarea statului. Această oribilă moştenire, preluată de creştini de la iudei (46), a făcut imposibilă reproducerea afirmaţiilor escatologice ale lui Isus. Aceste idei străine s-au amestecat printre creştini iar delimitarea speranţelor îi

putea duce cu uşurinţă pe creştini la subevaluarea celor mai importante daruri şi datorii ale Evangheliei. (47).
3. Multe mitologii şi idei poetice au fost naturalizate şi legitimizate (48) în comuniunile creştine prin acceptarea literaturii apocaliptice, prin acceptarea expunerii artificiale şi Agada. Pentru perioada următoare, cele mai importante elemente erau speculaţiile despre Mântuitor, preluate parţial din expunerile din Vechiul Testament şi din apocalipse. Aceste elemente erau formate în mod independent, după metode justificate şi necontestate de nimeni iar aplicare lor părea să acorde o bază fermă credinţei religioase.

Unii apocaliptici iudei au atribuit deja preexistenţa aşteptatului Mântuitor; ei nu aveau nici o intenţie să nege natura umană a Mântuitorului. Ca fiinţa preexistentă, înainte de venirea sa pe lume, apocalipticii iudei l-au plasat pe Mântuitor într-o serie de fiinţe angelice. (49) Acest lucru a fost făcut cu o metodă stabilită de speculaţie, pe măsura în care a avut loc o încercare de a exprima valoarea deosebită a unui subiect empiric. Acest lucru a fost realizat prin diferenţierea dintre esenţă şi forme aparente nepotrivite, ipostazierea esenţei şi exaltarea esenţei dincolo de timp şi spaţiu. Atunci când o aparenţă a fost concepută drept scopul unei serii de pregătiri, această aparenţa era ipostaziată şi plasată dincolo de aceste pregătiri, chiar şi în timp. Scopul presupus era plasat într-un fel de existenţă reală în calitate de cauză primară, înainte mijloacelor destinate să realizeze acest scop pe pământ. (50)

O parte dintre primii confesori ai Evangheliei dar nu toţi cei care au scris Noul Testament, au aplicat aceeaşi metodă şi au mers dincolo de declaraţiile lui Isus despre propria sa persoană; ei s-au străduit să conceapă valoarea şi semnificaţia sa absolută sa în mod abstract şi speculativ. Anumite convingeri religioase au preluat ideea că Isus a preexistat iar în El a apărut şi s-a încarnat o fiinţă cerească modelată ca Dumnezeu, principiul creaţiei (51): a) Stabilirea Regatului lui Dumnezeu pe pământ şi misiunea lui Isus ca mediator perfect proveneau din eternitatea bazata pe planul de mântuire al lui Dumnezeu şi erau scopul său principal; b) Înălţatul Hristos a fost chemat într-o poziţie de suveran asemănător cu Dumnezeu iar această poziţie îi aparţinea de drept; c) Dumnezeu în sine s-a arătat în Isus iar din această cauză Isus este mai mare decât toţi mediatorii din Vechiul Testament şi chiar mai puternic decât toţi îngerii. Pavel şi Petru au avut concepţii foarte diferite atunci când au încercat să definească mai precis aceste afirmaţii. Ioan a fost singurul care a afirmat că Dumnezeu l-a iubit pe Hristos înainte de întemeierea lumii (Evanghelia după Ioan 17:24). În prima perioadă, aceasta era, în esenţă, o problemă religioasă şi nu a fost introdusă pentru a explica problemele cosmologice. Atunci când această speculaţie a fost separată de originea sa, atenţia credincioşilor s-a îndreptat spre contemplarea revelaţiei divine, exprimată în slujirea lui Isus. Atunci, misterul persoanei lui Isus a apărut drept o adevărată revelaţie. (52)

O serie de teologumena şi de probleme religioase legate de viitoarea doctrină creştină erau pregătite în învăţăturile fariseilor şi în Apocalipse (Vezi: Ezra 4). Toate aceste subiecte erau potrivite pentru acest scop. De exemplu, doctrinele despre Adam, păcătoşenia universală, decăderea, predestinaţia, teodiceea, alături de tot felul de idei despre ispăşire. Pe lângă aceste doctrine spirituale, în Apocalipse erau folosite cu vigoare mituri spiritualizate. Un stil bogat, spiritual şi figurativ, prea bogat şi deci confuz, îl aştepta pe artistul teolog pentru a purifica, a diminua şi a modela. În doctrina marii biserici au rămas foarte puţine elemente cosmice şi mitologice.
4. Referinţa la dovada din profeţie, la expunerea curentă a Vechiului Testament, la metodele apocaliptice şi predominante de speculaţie nu sunt suficiente pentru a explica diversele modalităţi de propovăduire creştină. Mai curând trebuie să reţinem aici că primele comuniuni erau entuziaste şi includeau profeţi şi persoane extaziate. În istorie, circumstanţe de acest gen vor produce întotdeauna fapte. Dar, în majoritatea cazurilor, este absolut imposibil de a cauzele unor asemenea rezultate fiindcă formarea acestor cauze nu este supusă vreunei legi sau reguli accesibile înţelegerii noastre. Prin urmare, este inadmisibil să fie considerată drept "dovedită" realitatea înregistrată despre care se crede că este un fapt atunci când motivul şi interesul care u dus la acceptarea acestui fapt nu mai poate fi stabilit. (53)

Condiţiile interne şi externe în care s-a aflat predica pentru Isus în primele decenii constituiau un pericol de extravaganţă. Noi trebuie să considerăm acest lucru drept o cauză de emoţie profundă: cum Noul Testament a continuat să strălucească în toate aceste învăluiri. Dintre aceste ciudate împliniri,

legende şi idei mitologice, noi putem percepe convingerea religioasă că scopul istoriei este dezvăluit în istoria lui Isus Hristos iar divinitatea a intrat în istorie în forma sa pură.

§5 Concepţiile religioase şi filozofia religioasă a iudeilor elenişti şi semnificaţia pentru formularea ulterioară a Evangheliei

1. Literatura iudaică din Alexandria, *Oracolele sibilene*, lucrările lui Iosephus Flavius şi, în special, marea propagandă iudaică din lumea greco-romană ne permit să constatăm că a existat un iudaism în Diaspora. Pentru acest iudaism din Diaspora, cultul şi legea ceremonială erau de o importanţă relativ secundară. Caracteristica esenţială a acestui iudaism era cultul monoteist al lui Dumnezeu, separat de imagini, de doctrinele despre virtute şi de credinţa unei viitoare răsplate dincolo de mormânt. Circumcizia nu mai era solicitată la străinii convertiţi din toate părţile iar scăldarea pentru purificare era considerată drept suficientă. Aici, religia iudaică pare transformată într-o etică umană universală şi o cosmologie monoteistă. Din acest motiv, ideea despre teocraţie, speranţele mesianice pentru viitor au dispărut sau au fost dezrădăcinate. Totuşi, speranţele mesianice nu au dispărut complect. Dar, aşa cum profeţiile au fost folosite mai ales pentru a dovedi vechimea şi certitudinea credinţei monoteiste, gândirea despre viitor a fost consumată în aşteptarea dezmembrării Imperiului Roman, arderea lumii şi răsplata eternă. În orice caz, elementul iudaic specific a apărut în deplinătatea sa prin afirmaţia că Vechiul Testament şi mai ales Pentateuch-ul erau sursa întregii cunoaşteri adevărate a lui Dumnezeu, totalul doctrinelor despre virtute pentru naţiuni şi în afirmaţia asociată conform căreia cultura religioasă şi morală a grecilor provenea din Vechiul Testament, care era sursa de inspiraţie pentru poeţii şi filozofii greci. (54)

Aceşti iudei şi grecii pe care i-au convertit formau un iudaism de alt grad adică lipsit de legea ceremonială şi de reglementări statuare minimale. Acest iudaism a pregătit terenul pentru creştinirea grecilor şi pentru crearea unei mari Biserici creştine în Imperiu, eliberată de lege. Acest fenomen s-a identificat după a doua distrugere a Ierusalimului. Respectarea mai punctilă a legii a fost impusă mai strict ca înainte asupra tuturor celor care slujeau Dumnezeul iudeilor. (55)

Iudaismul descris mai sus s-a dezvoltat sub influenţa culturii greceşti cu care a avut contact şi a devenit un fel de cosmopolitanism. Ca religie, acest gen de iudaism s-a rupt de toate formele naţionale şi s-a arătata drept expresia perfectă a religiei "naturale", descoperită de stoici. Pe măsură ce a fost extins şi spiritualizat la gradul unei religii universale pentru umanitate, acest iudaism a abandonat caracteristica sa ceea mai specifică. Acest iudaism nu se putea compensa pentru această pierdere prin invocarea tezei că Vechiul Testament este ceea mai veche şi ceea mai credibilă sursă a acestei religii naturale care, în tradiţiile greceşti, are numai mărturii de gradul doi. Vigoarea şi imediatitatea sentimentului religios au fost aplatizate la un moralism a cărui sterilitate a dus pe unii iudei la gnosticism, misticism şi ascetism.

2. Filozofia religiei iudaice alexandrine, despre care Philo oferă ceea mai clară concepţie, este teoria ştiinţifică corespunzătoare cu această concepţie religioasă. Conform cu exemplul altora, sistemul teologic al lui Philo a scos sistemul iudaic relevat de Dumnezeu prin metoda exegetică alegorică. Sistemul lui Philo este, în esenţă identic cu stoicismul care a fost amalgamat cu elemente Platonice şi şi-a pierdut aparenţa panteistă materialistă. Ideea fundamentală de la care porneşte Philo este o idee Platonică: dualismul lui Dumnezeu şi al lumii, al spiritului şi al materiei. Prin urmare, chiar şi ideea despre Dumnezeu este concepută în mod abstract şi negativ şi nu mai are nimic comun cu concepţia Vechiului Testament. Dumnezeu este prezentat drept o forţă care acţionează asupra materiei prin introducerea unor fiinţe spirituale intermediare, fiind la originea lor. Aceste entităţi sunt incluse în Logos. Philo percepe Logos-ul drept raţiunea operativă a lui Dumnezeu şi, în consecinţă, puterea divină. Pentru el, Logos este gândul lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp, produsul gândului lui Dumnezeu, astfel fiind ideea şi forţa. Logos este Dumnezeu în partea sa orientată spre lume; Logos este idealul lumii şi uniunea forţelor spirituale care produc lumea şi o stăpânesc. Prin urmare, Logos poate fi pus alături de Dumnezeu şi în

contradicţie cu lumea. Pe măsura în care esenţele spirituale sunt incluse în Logos, lumea poate fi în contradicţie cu Dumnezeu. Logos apare drept fiul lui Dumnezeu, prima creatură, reprezentantul, viceregele, Marele Preot şi Vestitorul lui Dumnezeu. Logos este principiul lumii, spiritul lumii şi lumea în sine. Logos apare drept o putere şi o persoană, o funcţie a lui Dumnezeu şi o fiinţă divină activă. Sistemul lui Philo s-ar fi prăbuşit dacă ar fi anulat contradicţia aflată în toată concepţia Logos-ului fiindcă sistemul său, care includea o puternică antiteză între Dumnezeu şi lume, avea nevoie de un mediator apropiat de Dumnezeu şi de lume. Din această contradicţie mai urma că noi ne putem gândi numai la formarea lumii de către Logos dar nu la crearea lumii. (56) În această lume, omul este considerat un microcosmos adică o fiinţă cu o esenţă divină după spiritul său, care aparţine de lumea cerească iar trupul său este o închisoare care ţine oamenii în captivitate în lanţurile păcatului.

Philon a unit în etica religioasă şi în cosmologie idealurile şi regulile de comportament stoice, platonice şi neo-pitagorene. Moralismul raţionalist este depăşit prin introducerea aspiraţiei la un ideal aflat dincolo de virtute. În acelaşi timp, aici este punctul în care Philon decide să depăşească platonismul şi introduce o gândire nouă în filozofia teoretică. Această idee se afla în cadrul dezvoltării filozofiei greceşti. Philon nu a urmat această idee în toate repercursiunile ei, cu toate că era expresia unei noi stări de spirit. Pentru Platon şi succesorii săi, binele suprem este realizat prin cunoaşterea adevărului. Acest adevăr, împreună cu ideea despre Dumnezeu, se află într-o sferă cu adevărat accesibilă pentru forţele intelectuale ale spiritului uman. Philon consideră că divinitatea se află dincolo de raţiune iar intelectul uman nu are puterea de a înţelege divinitatea. Această prezumpţie, care urma să aibă multe consecinţe în viitor, era o concesie pe care speculaţia elenă a fost silită să o facă în favoarea religiei pozitive pentru supremaţia care i-a fost atribuită. *Pentru prima oară, a fost acordat un loc în filozofie pentru ca mitologia să fie considerată ca revelaţie*. Adevărurile supreme, la care nu se putea ajunge prin alte modalităţi, puteau fi căutate în oracolele divinităţii; cunoaşterea bazată pe sine a învăţat prin experienţă că este incapabilă să ajungă la adevărul inclus în binecuvântare. *Prin această experienţă, intelectualismul eticii elene nu a fost anulat ci depăşit*.

Aspiraţia la eliberarea de sentiment şi ascensiunea prin cunoaştere au rămas dar aripile spiritului gânditor au dus omul numai până la intrarea în sanctuar. Numai extazul produs de Dumnezeu putea duce la realitatea aflată deasupra raţiunii. Cu toate că au fost oarecum pregătite, marile noutăţi din sistemul lui Philo sunt introducerea ideii despre o filozofie a revelaţiei şi avansarea dincolo de intelectualismul absolut al filozofiei elene. Acest progres este bazat pe scepticism precum şi pe necesităţile vieţii resimţite profund. La Philo se găsesc numai germenii acestor idei, care ewrau deja capabili de acţiune. Acestea au fost inovaţii de importanţă mondială: pentru ei alianţa dintre gândurile raţiunii, credinţa în revelaţie şi misticism era îndeplinită astfel încât niciunul din aceste elemente nu putea să menţină supremaţia permanent. Din acest moment, gândirea despre lume era dependentă nu numai de motive practice ci şi de necesitatea de binecuvântare şi pace, care este mai importantă decât oricare alt motiv. Eventual, se poate afirma că Philo a fost primul care, în calitate de filozof, a exprimat pe deplin această necesitate, numai fiindcă el era grec dar şi iudeu. (57)

Opiniile etice extremiste emise de Philon nu conţineau mai mult decât au invocat filozofii din generaţiile precedente. Principiile invocate erau purificarea sentimentelor, renunţul la senzualitate, acceptarea celor patru virtuţi esenţiale şi ceea mai mare simplicitate posibilă a vieţii alături de o tendinţă cosmopolită. (58) Omul nu ajunge la moralitatea supremă cu forţele sale şi este îndrumat spre ajutorul lui Dumnezeu. Mântuirea începe atunci când spiritul meditează asupra situaţiei sale, înaintează cu o cunoaştere a lumii şi a Logosului şi, după un ascetism deplin, ajunge la perfecţiune, printr-o contemplare mistică extaziată, în care omul se pierde pe sine dar este însufleţit şi mişcat de Dumnezeu. (59) În această situaţie, omul are o previziune a binecuvântării sale atunci când sufletul eliberat de trup va fi restabilit în adevărata sa existenţă drept o fiinţă cerească.

Sistemul lui Philon nu avea loc printre speranţele mesianice. Philon era animat de speranţa unui viitor glorios pentru iudaism. Sinteza dintre mântuitor şi Logos nu făcea parte din orizontul său. (60)

3. Filozofia religioasă a lui Philon şi sursa din care provine nu au exercitat o influenţă importantă în prima generaţie a credincioşilor în Hristos. (61) Dar, ideile practice fundamentale trebuie să fi avut un oarecare acces la cercurile de creştini iudaici din Diaspora şi prin intermediul lor, în cercurile de creştini din

popoare. Filozofia religioasă a lui Philon a devenit aplicabilă printre predicătorii creştini de la începutul secolului al II-lea. Mai târziu, filozofia religiei lui Philon a devenit un standard al teologiei creştine iar Philon şi-a câştigat locul printre scriitorii creştini. Sistemele lui Valentinus şi Origen pornesc de la presupunerea lui Philon. Dar, nu poate fi demonstrat cu certitudine ce influenţă directă a avut Philon atunci când, în secolul al II-lea, dezvoltarea ideilor religioase a dus la viziuni similare cu cele care au fost anticipate de Philon.
4. Principiile hermeneutice au devenit cât se poate de importante în perioada următoare. O parte din aceste principii au fost inventate de Philon iar altele proveneau din tradiţie, adică din regulile de expunere din Agada şi din principiile de interpretare hermeneutice care, în trecut, au fost unite la şcoala din Alexandria. Aceste principii fac parte din două categorii: a) categoria care exclude sensul literal; b) categoria în care sensul alegoric este alături şi superior faţă de sensul literal. Aceste reguli au permis să fie descoperit un sens nou prin schimbări minuscule în termen. (62) Era foarte important că aceste metode permiteau descoperirea unui sens nou prin schimbări minimale în cadrul unui termen. (63) Învăţătorii creştini au mers mai departe în ceastă direcţie şi poate fi dovedit că au preschimbat textul din *Septuaginta* Pentru a face mai clară semnificaţia unui fragment sau pentru a crea o interpretare satisfăcătoare pentru o frază care nesemnificativă sau insultătoare. (64) Creştinii din secolul al II-lea au încercat să determine canonul Vechiului Testament conform unor noi principii; ei au încercat să modifice textul pe motivul că iudeii l-au corupt şi au încercat să introducă cărţi noi în Vechiul Testament, mai ales apocalipse iudaice revizuite în sens creştin. Tertulian este aici un bun exemplu. În secolul al II-lea, creştinii citau fragmente greceşti din *Septuaginta* şi multe apocalipse, ca şi cum acestea ar fi fost egale ca valoare cu Vechiul Testament. Treptat, Noul Testament a pus capăt acestor tendinţe spre formarea unui Vechi Testament creştin.

Teologia creştină doctă considera că scopul său esenţial este să descopere semnificaţia spirituală a textului sacru, fie alături de semnificaţia literală fie prin excluderea acesteia. Teologia creştină doctă aspira la unificarea materialului vast şi eterogen din Vechiul Testament cu Evanghelia şi la unificarea ambelor cu cultura religioasă şi ştiinţifică elenă. Acest scop putea fi realizat numai prin aplicarea unui anumit standard. Philon era aici marele maestru, cel care a turnat vin nou în sticle vechi. Dar, această metodă, aplicată pedant şi dogmatic era sursa unei decepţii, a unei lipse de discernământ şi, în cele din urmă, a orbiei totale.

§6 Tendinţele religioase la greci şi romani în primele două secole şi filozofia religioasă greco-romană curentă

1. În cercurile cultivate, religia naţională şi sentimentul religios în general au fost pierdute în perioada lui Cicero şi Augustus. În lumea greco-romană de la începutul secolului al II-lea devine notabilă reînvierea sentimentului religios care a cuprins toate clasele sociale. Este notabil faptul că din mijlocul secolului al II-lea, acest sentiment se intensifica de la un deceniu la altul. În acelaşi timp, avea loc tentativa destul de reuşită de a restabili vechiul cult naţional, obiceiurile naţionale oracolele, etc. Printre aceste tentative, uneori superficiale şi artificiale, erau exprimate viguros şi clar necesităţile noii religii care aspirau la la noi forme de satisfacţie, potrivite cu conditiile fundamental schimbate ale perioadei, inclusiv contactul şi implicarea cu popoarele, decăderea vechilor ordini republicane, diviziunile şi gradele, monarhia, absolutismul, crizele sociale, pauperismul, influenţa filozofiei în domeniul moralităţii publice şi a legii publice, cosmopolitanismul, drepturile omului, influxul în Occident al culturilor din Orient, cunoaşterea lumii şi dezgustul faţă de ea. Decăderea vechilor culte politice şi sincretismul au produs o dispoziţie pentru monoteism în clasele cultivate, care erau preparate pentru monoteism prin filozofie şi in cadrul maselor. Religia şi moralitatea individuală au devenit legate mai îndeaproape. De asemenea, s-a dezvoltat o încercare corespunzătoare de a spiritualiza cultul alături de formele ceremoniale lor precum şi o încercare de a orienta cultul spre elevarea morală a omului prin ideile de moralitate personală, conştiinţă şi puritate. Ideile despre pocăinţă şi tămăduire au avut o importanţă deosebită. În consecinţă, astfel de culte orientale au ajuns în frunte, după cum solicita moralitatea personală şi după cum garanta tămăduirea

sufletului. Aspiraţia supremă era intrarea într-o uniune interioară cu divinitatea, mântuirea de către divinitate şi asocierea în viaţa sa şi în fericirea sa. Prin urmare, credinciosul aspira să găsească un "praesens numen" şi revelaţia sa în cult; el spera să posede divinitatea prin ascetism şi rituri misterioase. Noua pietate aspira la sănătate şi la puritatea sufletului, la elevarea dincolo de obiectele pământeneşti şi la o viaţă eternă, fără dureri, dincolo de mormânt ("*renatus aeternum taurobolio*"). Se dorea, se aspira şi se vedea cu incertitudine o lume de apoi. Prin separarea de lucrurile pământeneşti şi prin tămăduirea bolilor sale (pasiunile), sufletul nou şi eliberat urma să revină la esenţa sa divină şi la existenţă. Aceasta nu era o speranţă la imortalitate aşa cum anticii visau pentru eroii lor, acolo unde ei îşi continuau existenţa lumească cu o fericire binecuvântată. Pentru cei cu o conştiinţă proprie mai severă, această viaţă a devenit o povară iar în mizeriile prezente, omul spera la o viaţă viitoare în care durerea şi vulgaritatea vieţii neadevărate de pa pământ ar fi fost cu totul îndepărtată. Noua caracteristică moralistă a apărut mai puternic în pietatea din secolul al II-lea dar a dispărut treptatele în spatele aspiraţiei religioase la viaţă (65) şi după ce se considera că Dumnezeu trebuie să fie şi Mântuitorul. (66)

Cu toate acestea, politeismul nu a fost suprimat ci numai subordonat. În această perioadă, politeismul era mai viu şi mai activ ca niciodată. Ideea despre *numen supremum* nu excludea credinţa în existenţa şi manifestarea unor divinităţi subordonate. Apoteoza a devenit obişnuită. La început, vechea religie de stat s-a exprimat în modul cel mai elevat şi puternic prin slăvirea împăratului care era glorificat cu expresiile "*dominus ac deus noster*" (67), "*praesens et corporalis deus*", *cultul lui Antinous*. În multe cercuri, aspiraţia era la un ideal incarnat din prezent sau din trecut, care putea fi slujit ca un revelator al lui Dumnezeu sau ca Dumnezeu şi care putea fi modelul de viaţă şi asigurarea speranţei religioase. Apoteoza a devenit relativ mai puţin ofensivă şi generală cu privire la recunoaşterea mai deplină a demnităţii umane, estimarea sufletului, a spiritului drept o esenţă supra lumească şi speranţa continuării sale eterne într-o formă de existenţă care să i se potrivească. Aceasta a fost o adoptare a mesajului invocat de cinici şi stoici, după care adevăratul înţelept pe Pământ este Domnul, vestitorul lui Dumnezeu şi Dumnezeu pe Pământ. Pe de altă parte, credinţa populară se lega de ideea că divinităţile pot să apară şi pot să devină vizibile sub forma umană. Această credinţă era dispreţuită de cei culţi dar a dobândit mulţi aderenţi în perioada antonină. (68)

Evoluţia de aici a fost umbrită în continuare de vechile forme de slujbă care erau menţinute din motive de stat şi prin tradiţia pioasă. O nouă pietate, distribuită pe un fundament stabil, rătăcea într-o sumbră incertitudine şi adopta lucrurile vechi în loc să le respingă. Vechile obiceiuri ale Părinţilor Bisericii se afirmau şi în viaţa publică, în general. Statul accepta, cu multe obiecţiuni, culte noi iar acest lucru nu-i deranja. Vechile obiceiuri religioase ieşeau în evidenţă cu ocazia sărbătorilor de stat, la jocurile organizate în cinstea divinităţilor şi adeseori degenerau într-o imoralitate neruşinată. Cu toate acestea, vechile obiceiuri religioase apărau instituţiile statului. Patriotul, înţeleptul, scepticul şi piosul se implicau în aceste vechi obiceiuri religioase fiindcă nu le-au depăşit esenţial şi erau conştienţi de faptul că nimic nu putea să le înlocuiască datorită serviciilor prestate în favoarea societăţii.

2. Sistemul de asocieri, care a fost naturalizat printre greci cu secole mai înainte, s-a dezvoltata sub presiunea socială şi politică a Imperiului. Acest sistem a fost mult extins prin schimbarea ideilor morale şi religioase. Ca regulă, asocierile libere aveau un element religios şi erau stabilite pentru ajutor, sprijin sau edificare. Aceste asocieri erau o anumită balanţă pentru diferenţierea socială dominantă, datorită organizaţiei democratice libere. În cercul lor restrâns, aceste asocieri acordau multor indivizi drepturi pe care ei nu le posedau în lumea mare şi, adeseori, erau utile pentru admiterea unor noi culte. În aparenţă, noua pietate şi tendinţa cosmopolitană s-au orientat spre aceste asocieri pentru a descoperi, în cadrul lor, noi forme de expresie. Dar, încă nu venise timpul pentru uniunile corporative mai mari. Noi nu ştim nimic despre legătura organizată dintre asocierile din diferite oraşe. Statul deţinea aceste asocieri sub un strict control, permitea astfel de asocieri numai pentru clasele mai paupere (*collegia tenuiorum*) şi avea pregătite pentru ele cele mai severe legi. În orice caz, importanţă istorică a acestor uniuni libere nici nu se apropia de structura statului roman din care făceau parte. Statul roma reprezenta uniunea din majoritatea umanităţii sub o singură conducere şi, treptat, sub o singură lege. Capitala statului roman era capitala lumii; de la începutul secolului al III-lea, capitala statului roman era şi capitala sincretismului religios. Aici migrau toţi cei care doreau să exercite o influenţă majoră: iudei, chaldei, preoţi sirieni şi învăţători

neoplatonici. Legea şi justiţia erau emise din Roma spre provincii; În lumina lor, naţionalităţile se evaporau şi nu s-a dezvoltat un cosmopolitanism care a indicat mai mult decât propria sa esenţă fiindcă spiritul moral nu poate fi satisfăcut cu ceea s-a realizat deja. Atunci când s-a îndepărtat de întreaga viaţă politică şi după ce a acţionat pentru a înnobila Imperiul, acest spirit s-a aplicat, în cadrul neoplatonismului, la ideea unei uniuni noi şi libere a oamenilor. În mod cert, acesta a fost rezultatul provenit din senzaţia de eşec a marii creaţii, dar a avut această creaţie drept prezumpţia sa. Biserica şi-a însuşit treptat marele aparat al statului roman, şi-a acordat noi puteri, o nouă semnificaţie şi respect pentru fiecare articol pe care l-a afectat. Cel mai important lucru este că, dacă statul universal nu ar fi produs neutralizarea naţiunilor, nu ar fi neutralizat naţiunile şi nu ar fi creat apropierea dintre oameni dincolo de temperament şi dispoziţie, Biserica nu ar fi dobândit prin predica sa clase întregi ci numai persoane individuale.

3. Eventual, filozofia a fost cel mai important factor care a adus revoluţia convingerilor religioase şi a Stărilor de spirit. În toate şcolile filozofice şi la toţi reprezentanţii săi, filozofia a inculcat etica şi a plasat-o pe primul plan. După ce persoane precum Poseidonus, Seneca, Epictet şi Marcus Aurelius din şcoala stoică şi Plutarh din şcoala Platonică au ajuns la o viziune etică, cu greu mai puteau fi făcute îmbunătăţiri, cu toate că această viziune nu era prea clară în principiu (cunoaştere, resemnare, credinţa în Dumnezeu). Spre deosebire de stoicii timpurii, toţi aceşti filozofi aveau în comun valoarea acordată sufletului dar nu întregii naturi umane. La unii dintre aceşti filozofi apare pe prim plan o stare de spirit religioasă, dorinţa unui ajutor divin, pentru salvare şi pentru o viaţă binecuvântată dincolo de mormânt, efortul de a obţine şi de a transmite o terapie religioasă şi filozofică a sufletului. De la începutul secolului al II-lea a apărut o filozofie eclectică, bazată pe Platonism. După sau trei generaţii, această filozofie a apărut sub forma unei şcoli iar după încă trei generaţii a triumfat asupra tuturor celorlalte şcoli. Elementele filozofiei neoplatonice au fost configurate încă la Philo şi puteau fi observate clar în secolul al II-lea: contradicţia dualistă între divin şi pământesc, concepţia abstractă despre Dumnezeu, afirmarea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut, scepticismul despre experienţa simţurilor şi neîncrederea în forţele înţelegerii, cu o disponibilitate mai mare de a examina şi revizuii rezultatele provenite din activitatea ştiinţifică. În acest domeniu, mai era vorba despre emanciparea de la senzualitate prin intermediul ascetismului, necesitatea de autoritate, credinţa într-o revelaţie mai elevată şi fuziunea dintre ştiinţă şi religie. Legitimizarea fanteziei religioase din domeniul filozofiei începuse deja. Mitul nu mai era doar tolerat şi reformulat ca înainte ci avea forma mistică iar sensul inclus era elementul valoric. (69) În orice caz, orice curent filozofic posibil avea mulţi reprezentanţi. Pentru a depăşi scriitori frivoli din acel moment, cinicii criticau mitologia tradiţională în interesul moralităţii şi al religiei. (70) În acele vremuri mai existau oameni care menţionau formula "ne quid nimis" împotriva oricărei forme de scepticism practic, împotriva religiei. Aceşti gânditori aveau în primul rând intenţia de a conserva statul şi societatea precum şi de a menţine ordinea existentă care părea să fie periclitată de o filozofie religioasă intrusivă, mai mult decât de o filozofie nihilistă. (71) Totuşi, oamenii care în ultimă instanţă, aveau interese practice şi politice, s-au împuţinat, mai ales după moartea lui Marcus Aurelius. Astfel, administraţia statului trebuia să fie lăsată în seama spadelor deţinute de generali. De la sfârşitul secolului al II-lea, condiţiile generale favorizau o filozofie care, sub nici o formă, nu mai lua în consideraţie vechile forme ale statului.

Filozofia teozofică preparată în secolul al II-lea era o decădere din perspectiva iluminării şi a cunoaşterea naturii. Dar, aceasta era expresia unei necesităţi religioase mai profunde şi a unei cunoştiinţe proprii care nu a mai existat în perioada precedentă. În acest moment, începeau numai să se dezvolte concluziile finale ale acestei revoluţii în filozofie care luau în consideraţie punctul de plecare al gândirii despre lume. Ideile despre o providenţa divină şi miloasă, despre legăturile dintre toţi oamenii, despre dragostea frăţească universală, despre propriile slăbiciuni interioare, cu siguranţă afectate de multe umbre, au devenit, pentru mari cercuri, un rezultat al filozofiei practice a grecilor şi al convingerii despre o păcătoşenie inerentă, nevoia de expiere şi eterna valoare şi demnitate a sufletului uman care îşi găseşte odihna numai în Dumnezeu. (72) Nu exista o revelaţie certă şi o viziune a istoriei care ar fi putut să înlocuiască istoria politică nepreţuită deja a naţiunii sau a statului din care cineva făcea parte. (73) De fapt, nu mai exista nici o certitudine. În mod asemănător, nu exista o putere care să răstoarne idolatria şi să suprime ceea ce era vechi. În consecinţă, nu se putea depăşi faza de ezitare între propria deificare, frica

de Dumnezeu şi divinizarea naturii. Oamenii de stat şi juriştii din secolele II şi III merită glorie pentru introducerea ideilor umane stoice în orânduirile legale ale Imperiului, pe care le-au elevat la grad de standarde. Ceea mai mare valoare trebuie să fie acordată numeroaselor iniţiative şi performanţe în care se părea că noua viziune de viaţă este destul de puternică la indivizi pentru a ajunge la o practică corespunzătoare, chiar şi fără o credinţă certă în revelaţie. (74)
4. Pentru a înţelege corect începuturile teologiei creştine, adică ale apologiei şi gnosticismului, este important să fie menţionată dependenţa lor de stoicism şi platonism. În secolul II, platonismul şi stoicismul păreau unite reciproc aceste curente trebuie să fie separate, în cadrul curentului lor comun. Atunci când stoicismul prevala în gândirea şi sentimentul religios, cum a fost în cazul lui Marcus Aurelius, religia câştiga avantaje drept religia *naturală* în cel mai inclusiv sens al termenului. Ideile de revelaţie sau de expiere apar rar. Obiectele cunoaşterii nu se schimbă faţă de acest raţionalism; chiar şi cosmologia atrage foarte puţină atenţie. Mitul şi istoria sunt spectacole şi măşti. Ideile morale (virtuţile şi datoriile) domină chiar şi în sfera religioasă, care nu deţine în mod fundamental o autoritate independentă. Interesul pentru psihologie şi apologetică este foarte intens. Pe de altă parte, accentul era pus pe spirit şi materie, pe Dumnezeu şi pe lume. Rezultatul a fost incapacitatea de a găsi liniştea în realităţile curente din cosmos, în eforturile de a desluşi istoria universului retroactiv şi prospectiv, de a recunoaşte acest proces drept un scop esenţial al filozofiei teoretice şi de a ajunge la convingerea profundă că lumea are nevoie de ajutor în evoluţia sa. Aici erau menţionate condiţiile necesare pentru revelaţie, salvare precum şi neobosita căutare a forţelor de la care putea veni ajutorul, acceptat aici şi drept o justificare ştiinţifică. Astfel, interesele apologetice raţionale au ieşit de pe primul plan iar contemplarea şi descrierea istorică au predominat. (75)

În perioada dintre mijlocul secolului I şi mijlocul secolului V, fazele istoriei ecleziastice ale dogmei corespund cu fazele din istoria religiei antice din aceea perioadă. Adepţii apologiei - Irinaeus, Tertulian, Hippolitus, cei din Alexandria, Methodius şi Dionysius Areopagite - îşi au paralelii lor în Seneca, Marcus Aurelius, Plutarch, Epictet, Numerius, Plotinusus, Iamblichus şi Proclus Lycius.

Nu numai filozofia greacă este pusă sub semnul întrebării pentru istoria dogmei creştine. Toată cultura elenă trebuie să fie luată în consideraţie cu privire la acest subiect iar Hatch a arătat cu măiestrie în lucrarea sa postumă cum trebuie să fie făcut acest lucru. (76) Hatch descrie gramatica, retorica, profesiunea doctă, şcolile, exegeza, omiliile şi arată cum toate acestea au trecut la Biserică şi au expus filozofia, etica, teologia speculativă şi mistere grecilor drept factorii principali în procesul de formare al modului de gândire ecleziastic.

Ideile şi obiceiurile romane au avut şi o mare influenţă asupra bisericii creştine. Următoarele subiecte trebuiesc observate cu atenţie: 1) Conţinutul Evangheliei şi a aplicării sale concepută drept "salus legitime", cu rezultatele provenite de la adaptarea lor. 2) Concepţia revelaţiei, a Bibliei, etc. drept "lex". 3) Ideea romană despre ideile din "tradiţie". 4) Formarea episcopală a Bisericii, inclusiv ideea despre succesiune, primăţie şi episcopatul universal în cadrul dependenţei lor de ideile şi instituţiile romane (organizarea episcopală în relaţia sa dependentă faţă de Imperiul Roman. 5) Separarea între "sacrament" şi "mister" şi dezvoltarea disciplinei criminaliste a penitenţei. Această cercetare trebuie să fie făcută în următoarele etape: Roma şi Tertulian, Roma şi Ciprian, Roma Optatus şi Augustin, Roma şi papalitatea din secolul V. Noi trebuie să demonstrăm cum Roma a cucerit lumea pentru a doua oară - de această dată, lumea creştină - prin puterea constituţiei sale, sinceritatea şi stabilitatea politicii sale.

Filozofia greacă a exercitat ceea mai mare influenţă asupra modului de gândire creştin şi asupra instituţiilor Bisericii. Niciodată Biserica nu a devenit o şcoală filozofică dar în cadrul ei a fost realizat în mod specific scopul stoicilor şi al cinicilor. Filozoful stoic şi cinic aparţinea şi de factorii care produceau preoţi şi episcopi creştini. Înţeleptul stoic şi misionarul cinic au prefigurat că vechii purtători ai spiritului - apostoli, profeţi, învăţători - s-au transformat într-o clasă de moralişti şi predicători care strunesc poporul prin sfaturi şi mustrări, că această clasă se consideră şi doreşte să fie considerată drept clasa regească divină de mediere iar reprezentanţii ei devenit "domni" şi permiteau să fie numiţi astfel. Pe măsură ce aceşti regi şi domni sunt uniţi în ideea şi realitatea Bisericii şi îi sunt supuşi, ideea platonică depăşeşte idealurile stoice şi cinice şi le supune. Idealul platonic a ajuns la realizarea sa politică în Biserică datorită

legilor foarte concrete ale imperiului Roman, care erau din ce în ce mai mult adoptate sau posedate. Prin urmare, în Biserica împlinită descoperim din nou şcolile filozofice şi Imperiul Roman.
5. Probabil că cel mai important lucru pentru etapa următoare din istoria dogmelor în perioada apostolică este concepţia duală a scopului pentru care Isus a apărut sau binecuvântarea religioasă a salvării. Aceste două concepţii mai erau dependente reciproc şi legate una de alta, după cum sunt prezentate în predica lui Isus, dar în această perioadă timpurie aceste noţiuni au început să se despartă. Pe de o parte, mântuirea era concepută drept participarea în regatul glorios al lui Isus care urma să apară iar totul era considerat o pregătire pentru acest plan cert. Pe de altă parte, atenţia era îndreptată spre condiţiile şi proviziunile divine alcătuite de Hristos. Conform acestor condiţii, oamenii au fost făcuţi capabili să ajungă la acest domeniu, adică au devenit siguri de acest lucru. Iertarea păcatului, justeţea, credinţa, cunoaşterea etc. sunt subiectele care aici intră în consideraţie. Pe de altă parte, atenţia este îndreptată spre condiţiile şi solicitările divine alcătuite de Hristos. Conform acestor condiţii, oamenii au fost făcuţi capabili să ajungă la acest domeniu, adică au devenit siguri de acest lucru. Iertarea păcatului, dreptatea, credinţa, cunoaştere şi altele sunt lucrurile care aici intră în consideraţie. Pe măsură ce rezultatul cert al acestor elemente este viaţa în regatul lui Hristos sau, mai bine zis, viaţa eternă, aceste elemente pot fi considerate drept mântuire. Evident, aceste două concepţii trebuie să se excludă reciproc. Prima concepţie consideră rezultatul final ca scop iar restul este considerat o pregătire. Ceea de a doua concepţie consideră că elementul principal este pregătirea, faptele împlinite deja de Hristos şi transformarea interioară a oamenilor iar restul este numai un rezultat firesc şi necesar. După cum se poate observa din argumentele care apar în Epistola către Romani, Pavel a preferat, fără îndoială, ceea de a doua concepţie şi a exprimat-o cu vigoare. Conflictele specifice cu care Pavel s-a confruntat şi, în primul rând, marea controversă despre atitudinea Evangheliei şi a noilor comunităţi faţă de iudaism, în mod necesar i-au atras atenţia asupra chestiunilor cu privire la condiţiile în care trebuie să se odihnească cei care s-au sanctificat în Isus şi condiţiile de admitere în această comunitate dar centrul de gravitate al credinţei creştine putea fi mutat de la speranţa celei de a doua veniri a lui Isus. În aceste condiţii, centrul de gravitate al creştinismului s-ar fi aflat în prima venire, în virtutea căreia mântuirea a fost pregătită deja pentru fiinţa umană iar fiinţa umană a fost pregătită pentru mântuire. Dezvoltarea duală a concepţiei despre creştinism care a urmat de aici domină toată istoria Evangheliei până în prezent. Viziunea escatologică este cu siguranţă reprimată cu severitate dar întotdeauna apare în diferite locuri şi încă mai apără spiritul de laicizare care o periclitează. Dar, eventualitatea de a uni într-o armonie deplină aceste două concepţii şi de a le exprima ca antiteze a fost chiar factorul care a complicat în mod deosebit progresul în dezvoltarea istoriei dogmelor. De aici urmează antiteza: din concepţia care oarecum recunoaşte că mântuirea este într-o posesiune spirituală actuală, viaţa eternă în sensul imortalităţii poate fi postulată drept rezultatul final, cu toate că nu este regatul glorios pa pământ al lui Hristos. În paralel, viziunea escatologică trebuie să deprecieze orice binecuvântare care poate fi posedată în viaţa curentă.

Acum este evident că teologia creştinismului şi elenizarea sa puteau să apară şi au apărut numai în legătură cu concepţia care nu este ceea escatologică. Problemele care au apărut aici erau spirituale iar ideile despre iertarea păcatelor, justeţe şi cunoaştere nu erau bine definite în tradiţia timpurie aşa cum erau speranţele pentru viitor. În aceste condiţii, concepţii cu totul noi şi foarte diferite puteau fi naturalizate în secret. Viziunea spirituală a lăsat loc mai ales pentru marea contradicţie contradicţie între o concepţie religioasă şi o concepţie moralistă şi mai ales pentru o viziune spirituală care se asemăna cu concepţia escatologică, pe măsură ce credinţa şi cunoaşterea erau numai preparatorii, în contradicţie cu ideea despre imortalitate care făcea parte din ele. În această stare de spirit, putea apare cu uşurinţă iluzia că această speranţă despre imortalitate era nucleul speranţelor pentru viitor, pentru care vechile forme de expresie erau numai o coajă trecătoare. Se mai poate presupune că dispreţul pentru ceea ce era tranzitoriu sau finit ca atare era identic cu dispreţul faţă de regatul lumesc care ar fi urmat să fie distrus odată cu revenirea lui Hristos.

Istoria dogmei trebuie să arate cum vechea viziune escatologică a fost treptat reprimată şi transformată în comunităţile creştinilor din popoare. Istora dogmelor trebuie să arate cum, în cele din urmă, a fost dezvoltată şi aplicată o concepţie spirituală în care un moralism strict a contrabalansat un misticism luxos, în care rezultatele unei filozofii practice greceşti îşi putea găsi locul. Aici trebuie să ne referim la faptul că

dogmatica creştină nu a provenit din modul de gândire escatologic ci din modul de gândire spiritual. Dezvoltarea din perioada apostolică ne demonstrează acest lucru. Modalitatea escatologică nu poseda nimic în afară de speranţe şi garantarea acestor speranţe de către Spirit, de cuvintele profeţiei şi de scrierile apocaliptice. În modul de gândire escatologic, omul nu gândea ci trăia şi visa. Acest mod de viaţă a fost viguros şi puternic până după mijlocul secolului al II-lea. Aici nu poate exista o autoritate externă fiindcă în fiecare moment omul are asupra sa ceea mai mare autoritate prin acţiunea vie a spiritului. Pe de altă parte, hristologia ecleziastică a pornit, în esenţă, de la modul spiritual de gândire, după cum a fost cazul şi în cazul sistemului dogmatic de garanţii. Coordonarea între cuvântul lui Dumnezeu, învăţătura Domnului şi predica celor doisprezece apostoli, care se află la baza întregii speculaţii a creştinilor din popoare încă de la începuturi şi care, în scurt timp a fost orientată spre entuziaşti, a provenit dintr-o concepţie care considera cunoaşterea certă inclusă în imortalitate drept un element esenţial în creştinism. Dacă în următoarele părţi ale prezentării istorice nu este pusă în proeminenţă contradicţia pătrunzătoare şi permanentă dintre cele două concepţii, acest lucru se datorează convingerii că istoricul nu are dreptul să plaseze factorii şi ideile stimulatoare ale unei dezvoltări într-o perspectivă mai clară decât ceea în care acestea apar în procesul de dezvoltare. Istoricul trebuie să respecte obscurităţile şi complicaţiile după cum acestea îi vin în cale. Separarea clară între cele două noţiuni a fost efectuată foarte rar în antichitatea ecleziastică fiindcă oamenii din acea perioadă nu priveau dincolo de punctele lor de contact şi fiindcă anumite elemente din concepţia escatologică nu puteau fi suprimate sau remodelate în cadrul Bisericii.
5. O lungă serie de obiceiuri şi idei creştine importante se află într-o obscuritate care probabil că nu va fi elucidată niciodată. O parte din aceste idei provin din epistolele lui Pavel dar adeseori chestiunea continuă să rămână nerezolvată, fie că existau deja în perioada sa, fie că el le-a formulat în mod independent sau dacă aceste chestiuni provin din activitatea lui Pavel pentru răspândirea şi naturalizarea în creştinism. Care era la origini concepţia botezului ? Oare Pavel a dezvoltat în mod independent propria sa concepţie ? Ce semnificaţie a avut această concepţie în perioada următoare ? Când şi a apărut botezul în numele Tatălui, Fiului şi a Sfântului Duh şi cum a pătruns în creştinism ? Cum s-au dezvoltat viziuni despre semnificaţia morţii lui Isus alături de opiniile lui Pavel ? Când şi cum a fost acceptată în creştinism credinţă despre provenienţa lui Isus dintr-o virgină ? Când s-a petrecut separarea dintre creştinism şi iudaism şi cum a devenit rutinar termenul "ecclesia" ? Cât de veche este triada dintre apostoli, profeţi şi învăţători ? Unde au fost puse împreună botezul şi cina Domnului ? Cât de vechi sunt primele trei trei Evanghelii ? Pentru toate aceste întrebări şi multe altele, la fel de importante, nu există un răspuns cert. Ceea mai mare problemă este prezentată de hristologie, nu în caracteristicile sale specifice exprimate în doctrină şi care aproape toate pot fi explicate din punct de vedere istoric. Marea problemă aici constă în rădăcinile cele mai profunde, aşa cum au fost predicate de Pavel drept principiul unei noi vieţi (2 Cor. 5:17) şi care, pentru mulţi oameni în afară de Pavel, a fost expresia uniunii personale cu Isus cel Înălţat (Apocalipsa după Ioan 2:3). Această problemă există numai pentru istoricul care consideră lucrurile numai din perspectiva exterioară sau caută dovezi obiective. În Evanghelie şi dincolo de Evanghelie se află persoana lui Isus, care a stăpânit inimile lor şi i-a convins, drept oamenii săi, să i se supună iar ei l-au descoperit în El pe Dumnezeul lor. Teologia a încercat să descrie în mod foarte incert şi slab ceea ce spiritul şi inima lor au înţeles. Acest lucru dovedeşte o nouă viaţă care, la fel ca orice viaţă superioară, a fost aprinsă de o Persoană şi putea fi menţinută numai prin legătura cu această Persoană. "Pot face tot prin Hristos care mă întăreşte"; "Eu trăiesc dar nu eu ci Isus trăieşte în mine". Aceste convingeri nu sunt dogme, nu au o istorie şi pot fi propagate numai după cum descrie Pavel în Epistola către Galateni 1:15,16.
6. Pentru a legitimiza ultima evoluţie a creştinismului ca sistem doctrinar era foarte important să existe în creştinismul timpuriu un apostol şi teolog ale cărui epistole să fie acceptate în canon. Doctrina despre Isus a devenit principalul articol din creştinism dar acesta nu era rezultatul provenit din predica lui Pavel ci era bazat pe confesiunea că Isus este Hristos. Teologia lui Pavel nu a fost cel mai important factor dominant în transformarea Evangheliei în doctrina de credinţă catolică. Cu toate acestea, era evident studiul onest al epistolelor lui Pavel, întreprins de gnostici, primii teologi creştini din popoare. Această teologie este importantă în mod decisiv prin faptul că a desemnat fundamentul şi limita, la fel precum cuvintele Domnului în sine, pentru ei care, în perioada următoare s-au străduit să asigure creştinismul de la origini,

fiindcă epistolele care dovedeau acest lucru erau incluse în canonul Noului Testament. Această teologie conţinea elemente speculative şi apologetice, putea fi considerată drept sistem fiindcă includea o teorie a istoriei şi o concepţie definită a Noului Testament, era compusă din consideraţii etice obiective şi subiective, conţinea elemente realiste de religie naţională (mânia lui Dumnezeu, sacrificiul, reconcilierea, regatul gloriei), percepţii psihologice profunde şi ceea mai mare apreciere a binecuvântărilor spirituale. După cum s-a format în decursul timpului, doctrina despre credinţa catolică părea să fie legată sau, mai bine zis, solicitată de această teologie, cel puţin cu privire la caracteristicile sale esenţiale. Pentru a constata profundele diferenţe, mai ales problema că este vorba despre elemente diferite, sunt necesare o judecată istorică şi o onestitate pentru a evita devierea în cadrul cercetării din cauza canonului Noului Testament (77) şi nu se putea spera la o schimbare în ideile dominant timp de mulţi ani. În plus, teologia critică a creat dificultăţi pentru înţelegerea marii diferenţe dintre teologia paulină şi teologia catolică prin proeminenţa unilaterală pe care a acordat-o antagonismului dintre paulinism şi creştinismul iudaic. În contradicţie cu această opinie, părerea lui E. Havet este unilaterală dar instructivă: "Atunci când Pavel este citit din nou, nu poate fi omisă esenţa elevată a lucrării sale. Pe scurt, Pavel a mărit în dimensiuni excepţionale farmecul pe care iudaismul îl exercita asupra lumii antice." (78) În orice caz, lucrurile s-au petrecut astfel foarte treptat şi în cadrul unor limite restrânse. Scrierile cele mai profunde şi importante din Noul Testament sunt incontestabil cele în care iudaismul este conceput ca religie dar înfrânt din punct de vedere spiritual şi supus Evangheliei drept o nouă religie, după cum reiese din Epistolele pauline, Epistola lui Pavel către evrei şi Epistolele lui Ioan. În aceste scrieri este promovată o lume nouă şi elevată de sentimente religioase, viziuni şi opinii. Creştinii din următoarele secole au avut numai o viziune sumară despre aceste documente. Strict vorbind, opinia conform căreia Noul Testament, pe total, conţine o literatură unică nu este defensibilă dar este corectă afirmaţia că între părţile constitutive cele mai importante şi literatura din perioada imediat ulterioară există un mare abis.

Paulinismul a avut o influenţa incomensurabilă şi binecuvântată asupra întregului decurs al istoriei dogmelor. Această influenţă nu ar fi putut să fie exercitată dacă epistolele pauliniene nu ar fi fost acceptate în canon. Paulinismul este o doctrină religioasă şi hristocentrică orientată spre interior şi mai puternică decât oricare altă doctrină religioasă care a apărut vreodată în Biserică. Paulinismul se află în ceea mai clară opoziţie faţă de toate curentele care sunt numai un moralism natural, numai acte de justeţe, ceremonialism religios şi creştinism fără Hristos. Paulinismul a devenit cunoaşterea Bisericii până când Biserica Catolică în Jansenism a exterminat această cunoaştere. "Reacţiile pauline descriu epocile critice ale teologiei şi ale Bisericii." (79) O istorie a dogmei poate fi scrisă drept o istorie a reacţiilor pauline iar a oastfel de scriere ar trata toate evenimentele istorice esenţiale. Marcion după Părintii Apostolici, Irinaeus, Clement şi Origen după apologeţi, Augustin din Hipona după Părinţii Bisericii Grece, marii reformatori din Evul Mediu, de la Agobard la Wessel, Martin Luther după scolastici, jansenismul după Conciliul de la Trent - pentru toate aceste personalităţi şi evenimente, Paul a fost cel care a creat reforma. Paulinismul s-a dovedit a fi un ferment în istoria dogmei. Paulinismul a avut această semnificaţie chir la Pavel personal cu privire la creştinismul iudaic şi a continuat să funcţioneze în întreaga istorie a Bisericii.

Capitolul II - Note

1. Pentru generaţia obişnuită cu orbecăirea după esenţa divină activă din această lume, atitudinea pozitivă a lui Isus faţă de tradiţia iudaică a fost urmată de chemarea de a concepe o teorie a modului de revelaţie. Astfel trebuia să fie încheiată incertitudinea care a afectat speculaţia până în acel moment. La fel ca oricare altă teorie despre religie, această teorie a ascuns în interiorul său pericolul de a paraliza puterea credinţei fiindcă oamenii sunt întotdeauna predispuşi să se implice cu religia în sine printr-o anumită teorie religioasă.

2. Excludem aici încercări erudite de a expune Paulinismul. Noi nu luăm în consideraţie unele realităţi despre relaţia dintre Vechiul Testament cu Noul Testament precum şi anumite realităţi despre religia iudaică, emise de predicatorii bisericii antignostice.

3. Toate scrierile din Noul Testament dezvăluie influenţa modului de gândire şi a condiţiilor generale din cultura acelei perioade, provenită din procesele de elenizare din est. Traducerile Vechiului Testament în limba greacă dovedesc acest lucru. Putem afirma chiar că Evanghelia nu este inteligibilă din punct de vedere istoric dacă o comparăm cu un iudaism exclusiv, neafectat de orice influenţă străină. Pe de altă parte, este la fel de clar că ideile elene nu formează prezumpţiile Evangheliei în sine şi nici ale celor mai importante scrieri din Noul Testament. Mai curând, este vorba despre o atmosferă spirituală generală, creată de elenism, care a întărit în primul rând elementul individual şi ideea de personalitate împlinită, vie şi responsabilă. Din această perspectivă, găsim în Evanghelie şi în scrierile creştine timpurii un mod de gândire care, dacă este dependent de un mod de gândire precedent, este determinat de spiritul Vechiului Testament (Psalmi şi profeţi) precum şi de iudaism. Lucrurile erau diferite în primele scrieri creştine provenite de la autori care nu erau iudei. Aici modul de gândire este fundamental determinat de spiritul elen încât noi avem impresia că am pătruns într-o lume nouă atunci când trecem de la sinoptişti (Pavel şi Ioan) la Clement, Barnaba, Iustin sau Valentinus. Prin urmare, putem afirma mai ales în cadrul istoriei dogmelor, că elementul elen a influenţat Evanghelia în domeniul creştin non-iudaic prin intermediul celor de origine elenă. Nici Pavel nu este o excepţie dar trebuie luat în consideraţie că, în calitatea sa misionar şi apologist, el a folosit idei elene (Epistola către Romani şi Epistola către Corinteni). El avut curajul să aducă Evanghelia în modurile de gândire greceşti. Noi putem observa încă de la el începutul procesului de dezvoltare care poate fi clar observat în Biserica creştină de la Clement la Iustin şi de la Iustin la Irenaeus.

4. Universalismul deplin al mântuirii apare în concepţia pauliciană a creştinismului. Această concepţie este unică din următoarele motive: a) universalismul paulician este fondat pe critica religiei ca atare, inclusiv Vechiul Testament, care nu este înţeles şi nu este acceptat în creştinism; b) Pavel a recunoscut întotdeauna prerogativa poporului iudeu ca atare; c) cu toată cultura sa elenă, ideea lui Pavel despre Evanghelie este cât se poate de independentă de elenism. Una din marile dificultăţi pentru istoricul bisericii timpurii este ca nu se poate porni de la Paulinism, cle mai evident fenomen din perioada apostolică, pentru a căuta explicaţia perioadei următoare. Teologia pauliciană este ceea mai bună dovadă a impresiei pe care a făcut-o Isus ca persoană.

5. În scrierile principale din Noul Testament apare o dublă concepţie a Duhului. După una din concepţii, Duhul apare sporadic la credincios, se exprimă prin semne vizibile, preia de la oameni propria lor cunoaştere şi îi înlătură. Conform celei de a doua concepţii, spiritul este o posesiune constantă a creştinilor, funcţionează în cadrul intern prin iluminarea cunoaşterii şi întărirea caracterului; rezultatele spiritului în cel de-al doilea sens sunt dragostea, bucuria, răbdarea, blândeţea şi înfrânarea poftelor (Epistola lui Pavel către Galateni 5:16- 26 [NT]). Legea din Vechiul Testament a fost un îndrumător către Hristos dar după ce a venit credinţa, oamenii nu mai sunt sub acest îndrumător, căci prin credinţa în Isus Hristos, toţi oamenii sunt fii ai lui Dumnezeu. (Epistola lui Pavel către Galateni 5: 24 - 26). [NT]

6. Se poate afirma că ideea despre Mântuitor a fost înlocuită cu ideea despre Învăţătorul divin şi cu ideea despre Dumnezeu incarnat.
7. Autorul menţionează diverse teze despre originile creştinismului (B. Baur, *op. cit;* E. Havet, *Le Christianisme et ses origines*, (Paris: Levy 1871 - 1880, 4 v.). Principală teză a autorului este că iudaismul din secolul I l- creat pe Isus ca Mântuitor, aşa cum filozofii religioşi greci au creat imaginea unui mântuitor, cum ar fi Apollonius. În orice caz, acesta este un subiect esenţial de foarte mari proporţii. [NT]
8. Merită să fie cercetat cât timp viziunile, visurile, apocalipsele şi invocarea de a vorbi prin împuternicire şi în numele lui Dumnezeu au jucat un rol în Biserica timpurie. De asemenea, merită să fie evocate aceste idei, aproape stinse în lumea laică dar existente la preoţi şi călugări. Uneori, aceste idei au avut erupţii chioar şi în lumea laică. Materia despre acest subiect este foarte vastă iar noi vom menţiona numai un număr de autori: Ignatieie al Antiohiei, Policarp de Smirna, Tertulian, Origen, Ciprian de Cartagina, Eusebiu din Cezareea (despre Constantin cel Mare).
9. Cf. *The Teaching of the Apostles* in A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2004), v. 7, p. 377 ff. [NT] În această lucrare apare o mare afinitate cu filozofia morală a iudeilor din Alexandria.
10. Este bine cunoscut faptul că, pe vremea lui Isus, iudaismul includea multe curente diferite. Pe lângă iudaismul fariseu, în sinea sa ca tulpină, mai exista o masă pestriţă de curente care proveneau din contactul iudaismului cu idei străine, obiceiuri şi instituţii chiar din Babilon şi Siria. Aceste grupări ai ajuns să fie importante pentru dezvoltarea bisericii predominante precum şi pentru formarea comuniunilor creştine gnostice. Elementele elenice şi-au găsit calea chiar şi în teologia fariseică. În iudaismul ortodox sunt semne care denotă că nici o mişcare spirituală nu avea capacitatea să scape de influenţa provenită de la victoria grecilor la Răsărit. Mai mult de atât: cine at fi îndrăznit să expună clar originea şi cauzele acestei spiritualizări a religiilor şi ale acestei limitări a standardelor morale care aveau atât de multe rădăcini în epoca alexandrină? Popoarele de pe malurile de est ale Marii Mediterane au avut o sitorie comună din secolul al IV-lea BC iar astfel aveau convingeri şi credinţe similare. Cine poate decide ce a dobândit fiecare prin străduinţele sale şi ce a obţinut prin schimbul reciproc de opinii? Pe măsură ce observăm aceste fenomene, trebuie să fim atenţi să nu le amestecăm şi să nu le ştergem. Denumirea "elen" are puţină importanţă pentru o entitate care a fost un element în toate fenomenele perioadei. Toate marile noastre partide politice şi bisericeşti depind de ideile din 1789 şi de ideile romantice. Acest lucru poate fi verificat cu uşurinţă, aşa cum este greu să determinăm în ce măsură şi cum influenţează fiecare grup. Înţelegerea acestui lucru depinde de această chestiune. A denumi fariseismul, Evanghelia sau vechiul iudaism creştin drept "elenic" este o confuzie.
11. Din acest punct de vedere, *Actele Apostolilor* sunt o lucrare cât se poate de instructivă. La fel ca şi Evanghelia după Luca, scrierea *Actele Apostolilor* este un document al creştinismului din popoare care se îndreaptă spre catolicism. Afirmaţia lui Havet este corectă: "Elenismul are destul de puţin loc în Noul Testament, cel puţin elenismul dorit şi meditat. Acest cărţi sunt scrise în limba greacă iar autorii lor trăiau în spaţiul elen; idei şi sentimente elenice s-au infiltrat la ei.... În totalitatea sa, Noul Testament conservă caracterul unei cărţi ebraice. Creştinismul începe să aibă o literatură şi doctrine cu adevărat elene numai în mijlocul secolului al II-lea. Dar, iudaismul alexandrin s-a aliat cu elenismul încă înainte să fi existat creştini." (E. Havet, *op. cit*., v. 4, p. 398)
12. Separarea între (b) şi (c) poate fi contestată. Dacă renunţăm la această separaţie, renunţăm la dreptul de a distinge între sâmbure (nucleu) şi coajă (înveliş) în proclamarea de la origini a Evangheliei. Această distingere nu trebuie să ne sperie fiindcă ea este justificată prin faptul că Evanghelia nu este doctrină sau lege.

Isus nu a proclamat deschis o legătură între persoana sa şi Evanghelie. Cuvintele nu ar fi putut să confirme această legătură dacă nu ar fi fost confirmate prin impresia excepţională făcută de persoana sa. Isus a trăit, a acţionat şi a predicat din bogăţiile acestei vieţi trăită cu Tatăl său. Pentru alţii, Isus a devenit revelaţia lui Dumnezeu despre care ei au auzit în trecut dar nu îl cunoşteau. El l-a declarat pe Tatăl său drept Tatăl lor iar ei l-au înţeles. El a mai proclamat că este Mântuitorul (Mesia) iar astfel a exprimat în mod inteligibil semnificaţia sălăşluirii sale pentru ei şi pentru poporul său. Într-un moment de la sfârşitul

vieţii sale precum şi cu ocazii speciale din perioadele precedente, el s-a referit la faptul că încetarea luptei în faţa persoanei sale, care i-a făcut să renunţe la tot şi să-l urmeze, nu era un element trecător în poziţia nouă dobândită faţă de Dumnezeu Tatăl. Din contră, el le spune că această capitulare corespunde cu slujba pe care el o îndeplineşte celor care s-au predat şi pentru cei din mulţime, atunci când el sacrifica viaţa pentru păcatele lumii. Isus i-a învăţat să se gândească la el şi la moartea sa atunci când ei mâncau pâine şi beau vin. Învăţându-i să creadă despre el şi soarta sa că este iertarea păcatelor, el a invocat de la toţi viitorii discipoli ceea ce era de la sine înţeles cât timp el sălăşluia printre ei dar care putea să dispară după ce el nu a mai fi fost o parte dintre ei. În propovăduirea regatului divin, el a elevat propria examinare şi umilinţa faţă de o lege. El a descris cu o cunoaştere clară viaţa sa încoronată de moarte drept un serviciu indestructibil prin care oamenii vor fi purificaţi pe veci de păcat şi vor fi fericiţi în Dumnezeul lor. Prin aceste acţiuni, Isus s-a plasat cu mult peste toţi ceilalţi, cu toate că ei urmau să-i devină confraţi şi a solicitat o importanţă unică şi permanentă drept Mântuitor şi Judecător. El a asigurat importanţa sa ca Domnitor nu prin dezvăluirea misterului persoanei sale ci prin impresia făcută de viaţa sa şi prin interpretarea morţii sale. La fel ca toate suferinţele, El îşi interpretează moartea drept o victorie, drept trecerea sa la glorie. Cu tot strigătul său de plângere pe cruce, el i-a convins pe credincioşii săi că el este Domnul şi Judecătorul viilor şi morţilor.

Religia Evangheliei este fondată pe credinţa în Isus Hristos. Privind această personalitate istorică, credinţa în Isus devine o certitudine fiindcă Dumnezeu stăpâneşte lumea iar Dumnezeu Judecătorul este Tatăl şi Mântuitorul. Religia Evangheliei are solicitările morale cele mai înalte, cele mai simple şi cele mai dificile şi dezvăluie contradicţia în care fiecare om se află faţă de aceste solicitări. Dar, religia Evangheliei aduce salvare de la o astfel de mizerie, prin aducerea vieţii oamenilor în viaţa eternă şi binecuvântată a lui Isus Hristos, cel care a învins lumea şi i-a chemat pe păcătoşi la El.

13. Fără îndoială, binecuvântări cereşti sunt dăruite în prezent. Totuşi, investigaţia istorică are toate motivele să examineze îndeaproape dacă şi în ce măsură putem discuta acum despre regatul lui Dumnezeu, în sensul lui Isus. Chiar dacă răspunsul este negativ, acest lucru va contribui la percepţia corectă predicii lui Isus. Evanghelia a considerat nucleul său independent de această chestiune, care tratează formarea interioară şi starea de spirit a sufletului.

14. Oare omul îşi poate câştiga sfinţenia în faţa lui Dumnezeu şi în ce măsură poate face acest lucru? Aceasta este una din chestiunile teoretice la care Isus nu a dat nici un răspuns. El şi-a orientat atenţia spre toate gradele de comportament moral şi religios al compatrioţilor săi, aşa cum aceştia apăreau în faţa lui. El a descoperit că o parte dintre ei sunt pregătiţi să intre în regatul lui Dumnezeu nu datorită unui anumit mod tehnic de preparaţie exterioară ci prin dorinţa profundă de a îndeplini acest lucru, slujind compatrioţii fără egoism. Umilinţa şi dragostea sinceră sunt întotdeauna semnele decisive ale acestor oameni pregătiţi. Ei trebuie să fie plini de justeţe în faţa lui Dumnezeu adică să primească sinţământul binecuvântat că Dumnezeu este milos cu ei ca păcătoşi şi îi acceptă drept copii Săi. Isus acceptă în continuare distingerea populară dintre păcătoşi şi neprihăniţi dar expune perversitatea acestei distingeri populare prin chemarea la El a păcătoşilor. Isus îi califică pe cei care se împotrivesc celor drepţi ca un semn că ei nu au nici o divinitate iar inima lor este împietrită.

15. Adeseori, Isus a prezentat binecuvântările regatului lui Dumnezeu drept răsplata unui fapt. Această viziune populară include referinţa la faptul că orice răsplătire este darul provenit din iertarea lui Dumnezeu.

16. Unii critici au pus sub semnul întrebării faptul că Isus s-a numit pe sine *Mântuitorul*. (Vezi: Haret, *op. cit*., v. 4. pp. 15 ff). În cazul lui Isus, conştientizarea faptului că este Mântuitorul era bazată pe certitudinea că El este Fiul lui Dumnezeu, cunoaşte Tatăl iar astfel trebuia să pronunţe această cunoaştere.

17. Isus nu şi-a început activitatea cu declaraţie că este Mântuitorul. El a luat legătura cu Ioan. Isus a fost botezat de Ioan, care a spus: ""După mine vine Cel ce este mai puternic decât mine."" (Marcu 1: 1 - 15) [NT]

18. Recunoaşterea lui Isus ca Mântuitor era esenţială pentru credinţa poporului, dacă astfel ei erau separaţi de vechile idei.

19. Deosebirea dintre Tată şi Fiu în spusele lui Isus este la fel de evidentă precum supunerea deplină a Fiului fată de Tată. Conform Evangheliei după Ioan, Isus îndeplineşte misiunea care i-a fost încredinţată

de către Tată şi este absolut supus, chiar şi la moarte. Isus a spus: ""Binele este Unul singur."" (Matei 19:17). Speculaţia ulterioară a susţinut că viaţa sa nu era supusă şi ascultătoare ci conţinea elemente de independenţă şi demnitate faţă de Dumnezeu dar acest lucru depăşeşte afirmaţiile lui Isus chiar şi în Evanghelia după Ioan. Dar, nu s-a mers mai departe mai ales în viziunea şi retorica religioasă din acele vremuri, atunci când se afirmă că relaţia dintre Tată şi Fiu se află dincolo de timp. Probabil că afirmaţiile din Evanghelia după Ioan au drept fundament chiar propovăduirea lui Isus.
20. Pavel a ştiut că descrierea lui Dumnezeu ca Tatăl lui Isus era noua confesiune evanghelică. Marcion şi Origen au fost primii care au recunoscut că progresul decisiv dincolo de faza religiei după Vechiul Testament era descrierea lui Dumnezeu ca Tată. (Vezi: Origen, *De Oratione* în J. P. Migne, *Patrologiae Graecae*, (Paris: Migne, 1857), v. 11, p. 415 ff. [NT]) Fără îndoială, Vechiul Testament şi iudaismul ulterior au cunoscut descrierea lui Dumnezeu ca Tată. Această descriere a fost aplicată la poporul iudeu dar fără interpretarea evanghelică. Poporul iudeu nu şi-a permis vreodată să fie condus în religia sa de această idee.
21. Ideile fundamentale ale lui Ioan provin de la Isus.
22. Istoricul nu poate considera un miracol drept un fapt istoric cert. Dacă ar proceda astfel, istoricul ar distrufe modul de cercetare istoric. Orice miracol separat rămâne un eveniment istoric cu totul discutabil iar suma unor chestiuni dubioase niciodată nu duce la certitudine. Dar, dacă istoricul este convins că Isus a făcut lucruri excepţionale, în sensul strict al miracolelor, atunci istoricul deduce că Isus are o putere supranaturală, pe baza impresiei creată de Isus. Concluzia în sine se află în domeniul credinţei religioase. Numai de puţine ori credinţa puternică nu a ajuns la această concluzie. Miracolele tămăduitoare ale lui Isus sunt unicele care sunt considerate în cadrul unei stricte examinări istorice. Aceste miracole nu pot fi eliminate din scrierile fără ca acestea să fie profund afectate. Miracolele lui Isus pot fi considerate deosebit de importante numai dacă importanţa lui Isus îi este atribuită fără miracole. Marele miracol al lui Isus este că a creat ceva nou fără să înlăture pe cel vechi, a atras mulţi oameni prin vestirea Tatălui, a stabilit un regat fără politică, a eliberat oamenii din această lume fără ascetism, a fost un învăţător fără teologie în vremuri de fanatism, intrigi şi ascetism.
23. Vezi Marcu 10:45. (Am omis restul notei fiindcă nu conţine o teză relevantă a autorului ci numai îndoielile sale despre literatura contemporană a subiectului. [NT])
24. Nimeni nu poate afirma amănunţit ce provine în escatologie de la Isus şi ce provine de la discipoli. Afirmaţiile textuale nu pretind să fie certe ci numai probabile. Chestiunea ceea mai importantă şi certă este că Isus a stabilit că soarta definitivă a individului depinde de credinţă, umilinţă şi dragoste. În Evanghelia nu există fragmente conflictuale cu impresia că Isus a dedicat Domnului ziua şi ceasul în credinţă şi răbdare.
25. Vezi Marcu 5:18-19. Isus nu a impus acest lucru nimănui. "Imitarea lui Isus", în sensul strict, nu a avut nici un rol în perioada apostolică sau în perioada catolică timpurie.
26. Pornind de la surse precum Marcu 12:32-34, Luca 10:27-28 şi Didahia, se poate afirma că unii reprezentanţi ai fariseismului au încercat să focalizeze legea pe poruncile fundamental morale, alături de atitudinea lor meticuloasă faţă de lege. Prin urmare, în iudaismul palestinian şi în iudaismul alexandrin din vremea lui Isus a fost indicat traseul pe care urma să se dezvolte religia în viitor. Acest traseu ulterior a fost influenţat de Tora (Pentateuh), profeţii precum şi de spiritul elen care stimula peste tot viaţa spirituală. (În continuare, autorul menţionează teorii despre provenienţa istorică a creştinismului: divinitatea lui Isus, iudaismul, elenismul. Acest subiect este tratat într-un număr imens de studii iar afirmaţiile autorului sunt numai parţiale [NT]).
27. Vezi Weizsäcker, *op. cit.*
28. Vezi Faptele Apostolilor 28: 30-31: "30. Pavel ... 31. primea pe toţi care veneau să-l vadă, propovăduia Împărăţia lui Dumnezeu şi învăta pe oameni cu toată îndrăzneala şi fără nici o piedică cele privitoare la Domnul Isus Hristos."
29. Creştinii cei mai timpurii simţeau că influenţa spiritului vine asupra lor din exterior.
30. Isus este considerat cu o adoraţie reverentă drept Mântuitorul şi Domnul, acestea fiind considerate denumirile primite de la Dumnezeu. Creştinii sunt cei care îl numesc Isus Hristos (1 Corinteni 1:2). Orice fiinţă trebuie să se încline în faţa Sa şi Să-l recunoască Domn (Filipeni 2:9 - 10).

31. Confesiunea *Tatăl, Fiul şi Spiritul* vine de la credinţa că Isus este Hristos. Această confesiune nu era intenţionată să expună egalitatea acestor trei esenţe şi nici o asemenea atitudine din partea creştinului. Din contra, aici Tatăl este considerat Dumnezeu şi Tatăl tuturor, Fiul este dezvăluitorul, Mântuitorul şi Domnul. Spiritul este un bun, principiul noii vieţi supranaturale şi al sfinţeniei. Din Epistolele lui Pavel noi înţelegem că formula *Tatăl, Fiul şi Spiritul* nu era încă obişnuită dar era aproape (2 Corintieni 13:14)
32. La începuturi, opinia era că Isus este Domnul numai prin Duhul Sfânt. Cf.: 1 Corinteni 12:3.
33. Weizsäcker, *op. cit.*; 1 Corinteni 15: 4-5, Luca 24:34
34. Conform unor frecvente afirmaţii, creştinismul se bazează pe credinţa în reînvierea lui Isus. Acest lucru poate fi corect dacă, în prealabil, se afirmă ce este Isus Hristos şi care este semnificaţia sa. Dacă aceasta este numai o afirmaţie care solicită în primul rând supunerea, ea este completată de afirmaţia că reînvierea lui Hristos este cel mai cert fapt din istoria lumii. Noi nu trebuie să credem într-un fapt care solicită credinţă în afara religiei. Prin urmare, noi trebuie să separăm clar între chestiunea istorică şi chestiunea de credinţă. Următoarele chestiuni sunt certe din punct de vedere istoric: 1) nici unul dintre duşmanii săi nu l-au văzut pe Isus Hristos după moartea sa; 2) discipolii lui Isus Hristos erau convinşi că l-au văzut pe Isus Hristos după moartea sa; 3) Succesiunea şi numărul acestor aparente nu mai pot fi verificate cu certitudine; 4) discipoli ai lui Isus precum Pavel, erau conştienţi de faptul că l-au văzut pe Isus nu în trupul său lumesc crucificat ci în gloria sa cerească. Narativele incredibile ulterioare despre apariţia lui Hristos accentuează în mod esenţial realitatea trupului şi în acelaşi timp despre un trup care nu este lumesc; 5) Pavel nu compară între viziunea lui Hristos de care el a avut parte şi viziunile sale ulterioare dar descrie viziune de care a avut parte (Galateni 1:15) în termenii Apostolilor dinainte. Sub nici o formă mormântul gol din a treia zi nu poate fi considerat un fapt istoric cert fiindcă apare în naraţiunile cu caracteristici legendare evidente. Pavel a descris reînvierea în 1 Corinteni 15 şi de aici urmează că: 1) orice concepţie despre reînvierea lui Isus ca o simplă înviere a trupului său muritor este departe de concepţia iniţială; 2) Întrebarea dacă Isus s-a înălţat nu poate exista pentru cei care o consideră separat de conţinutul şi valoarea persoanei lui Isus. Simplul fapt că amicii şi aderenţii lui Isus erau convinşi că l-au văzut, având în vedere că ei singuri spun că El le-a apărut în gloria cerească, nu îi poate aduce pe cei care caută stabilirea exactă a faptelor istorice să presupună că Isus nu a continuat să se afle în mormânt.

Prin urmare, aici istoria nu poate ajuta cu nimic, oricât de puternică ar fi fost credinţa discipolilor în arătările lui Isus în mijlocul lor. Credinţa în arătările pe care alţii le-au avut este o frivolitate la care se răspunde întotdeauna prin îndoieli. Totuşi, istoria este în serviciul credinţei: istoria limitează credinţa iar astfel îi stabileşte domeniul. Istoria atribuie credinţei întrebarea dacă Isus a fost devorat de moarte sau dacă Isus a trecut de moarte prin suferinţă şi cruce şi a ajuns la glorie, adică la viaţă, la putere şi la onoare? Discipolii au fost convinşi de acest lucru în sensul în care Isus a intenţionat ca ei să-l înţeleagă, cu toate că ei nu l-au văzut în gloria sa: "25. Atunci Isus le-a zis: "O, neprihăniţilor şi zăbavnici cu inima, când este vorba să credeţi tot ce au spus proorocii? 26. Nu trebuia să sufere Hristosul aceste lucruri şi să intre în slava Sa?"" (Luca 24: 25 - 26). "29. "Tomo", i-a zis Isus, "pentru că M-ai văzut, ai crezut. Ferice de cei ce n-au văzut şi au crezut." (Ioan 20:19). Putem adăuga că înfăţişările Domnului nu ar fi putut să-i convingă despre viaţa sa dacă ei nu ar fi avut în inimile lor imaginea Persoanei sale. Credinţa în viaţa eternă nu este condiţia necesară pentru a deveni ucenicul lui Isus ci este confesiunea finală uceniciei. Sub nici o formă, credinta nu are nimic în comun cu cunoaştere modului în care trăieşte Isus; credinţa are în comun cu cunoaştere modului în care trăieşte Isus numai convingerea că El este Domnul viu. Determinarea formei era îndeaproape dependentă de cele mai variate idei despre viaţa din viitor, învierea, restaurarea şi glorificarea trupului. În acele vremuri, acestea erau idei curente. Idea despre reînvierea trupească a lui Isus a apărut relativ devreme fiindcă această speranţă a fost ceea care a animat mari cercuri de pioşi în favoarea propriului lor viitor. Credinţa în Isus, Domnul care trăieşte în ciuda morţii de pe Cruce, nu poate fi generată prin dovezi provenite din raţiune sau autoritate. Discipolii lui Isus considerau că vederea lui Isus avea ceea mai mare importanţă iar acest lucru i-a făcut să fie Evanghelişti. Pentru noi, vederea lui Isus poate avea semnificaţie atunci când avem credinţa exprimată de Petru (Vezi Marcu 8:19). Creştinul din prezent crede în viaţa din viitor cu Dumnezeu fiindcă el crede că Hristos trăieşte. Aceste credinţe nu pot fi rutinare şi înţelese de la sine pentru un sentiment profund şi o gândire sinceră aflată în

mijlocul naturii şi al morţii. Numai cei care trăiesc în Dumnezeu din tot sufletul şi din tot spiritul pot avea astfel de idei, cu toate că şi ei nevoie de rugăciune: "24. Îndată tatăl copilului a strigat cu lacrămi: "Cred, Doamne! Ajută necredinţei mele!"" (Marcu 9:24). [În continuare, autorul emite propriile sale opinii despre viaţă şi imortalitate ca noţiuni creştine - NT]

35. K.H. Weizsäcker, *op cit*., v. 1, p. 73

36. Numai curentul paulinian, cu Epistola lui Pavel către Evrei şi scrierile ioanine legate de paulinism, au considerat Evanghelia drept stabilirea unei noi religii. Restul curentelor au considerat că Evanghelia este echivalentă cu iudaismul dus la perfecţiune sau cu religia din Vechiul Testament, înţeleasă corect. Pavel a făcut legătura între creştinism şi promisiunea făcută lui Avraam iar astfel a depăşit religia curentă din Vechiul Testament. Astfel, Pavel a considerat religia din Vechiul Testament a acordat creştinismului un fundament istoric. De asemenea, Pavel a invocat pentru Părintele naţiunii iudaice o semnificaţie unică pentru creştinism.

37. Epistola lui Pavel către Galateni 2:11 ff; K.H. Weizsäcker, *op cit*., v. 1, p. 75

38. În perioada apostolică, reprezentanţii acestor patru curente erau născuţi şi educaţi în iudaism; ei au fost transportaţi în comun pe solul grec. Numai cei aflaţi sub autoritatea Vechiului Testament şi îl înţelegeau, puteau îndrăzni să critice religia din Vechiul Testament. Totuşi, trebuie să fie luat în consideraţie că majoritatea convertiţilor de origine non - iudaică din perioada apostolică cunoşteau dinainte Vechiul Testament dar nu religia mozaică. Vezi: Haret, *op cit*., v. IV, p. 120. Aceste elemente vor demonstra cât de eronat şi înşelător este ca diversele curente din perioada apostolică şi din perioada următoare să fie descrise ca un rezultat al formulei "Creştinism iudaic" - "Creştinism în popoare". Astfel de formule scurte pot fi foarte nepotrivite aici. Inversarea acestei formule este posibilă. Se poate afirma că ceea ce este înţeles, de obicei, drept "Creştinism în popoare" (critica religiei Vechiului Testament), era posibil numai în iudaism. "Creştinismul iudaic" este mai curând o concepţie care a fost atribuită celor din popoare, care aveau o cunoştiinţă superficială a Vechiului Testament.

39. Autorul consideră că lucrarea lui Weizsäcker este dintre cele mai importante lucrări despre istoria bisericii. [NT]

40. Epistola lui Pavel către evrei, prima epistolă a lui Petru şi epistolele pastorale fac parte ciclul paulinian. Marea lor valoare constă în faptul că exprimă anumite caracteristici fundamentale ale teologiei pauliniene care au avut efect mai târziu într-un mod original sau au primit paralele independente. Marea lor valoare provine şi de la faptul că dovedesc că hristologia cosmică a lui Pavel a făcut ceea mai mare impresie şi a fost continuată. În cadrul hristologiei, mai ales Epistola lui Pavel către Efeseni duce direct de la Pavel la hristologia pneumatică din perioada post-apostolică.

41. După încheierea relativă a canonului, religia iudaică a devenit o religie de carte.

42. În Noul Testament există multe exemple de acest gen Vezi: Evanghelia după Matei 1: 18 ff, Evanghelia după Matei 2. Chiar şi ideea că Isus s-a născut dintr-o virgină provine de la Isaia 7:14. A durat multă vreme până ce teologii au recunoscut în naşterea lui Isus de către o virgină mai mult decât împlinirea unei profeţii, adică un act de mântuire. Aplicarea unei metode neistorice locale pentru expunerea Vechiului Testament - Agada şi alegorismul rabinic pot fi găsite în multe fragmente din scrierile lui Pavel: de exemplu, Epistola lui Pavel către Galateni 3: 16, 19, Epistola lui Pavel către Galateni 4: 22 - 31, Întâia Epistolă a lui Pavel către Corinteni 9:9, Întâia Epistolă a lui Pavel către Corinteni 10:4, Întâia Epistolă a lui Pavel către Corinteni 11, Epistola lui Pavel către Romani 4.

43. Aceste afirmaţii pot fi dovedite prin scrierile creştine timpurii unde sunt citate apocalipsele lui Enoch, Ezra, Eldad şi Modad, presupunerea lui Moise şi alte apocalipse iudaice necunoscute. (Vezi: James Rhodes Montagne, *The Lost Apocrypha of the Old Testament*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920) [NT] Aceste scrieri apocaliptice erau considerate revelaţii divine alături de Vechiul Testament. (Vezi: Emil Schürer, *A History of the Jewish People in the time of Jesus Christ*, (NY: Scribner, 1891), 5 v. [NT]). Creştinii care au primit apocalipsele iudaice nu le-au lăsat intacte ci le-au adaptat prin adausuri creştine de diverse dimensiuni. (Vezi apocalipsele lui Esra (Ezra), Enoch, Ascensiunea lui Isaia). Chiar şi Apocalipsa lui Ioan este o apocalipsă iudaică adaptată în sens creştin. În perioada timpurie, se pare că activitatea creştină din acest domeniu s-a consumat. (Vezi: Epistola către Efeseni, Epistola lui Barnaba, Epistola lui Clement). Noi nu cunoaştem cu certitudine o scriere

apocaliptică originală provenită din mediul creştin. Chiar şi Apocalipsa lui Petru nu este o lucrare cu totul originală, în comparaţie cu apocalipsele iudaice.
44. Credinţa din Evanghelie în mielul sacrificat pătrunde în scrierile lui Ioan. Chiar şi Apocalipsa lui Petru îl descrie pe Isus drept mângâietorul credincioşilor şi cel care dezvăluie viitorul.
45. Aceste cuvinte au fost scrise înainte ca Apocalipsa lui Petru (din sec. al II-lea) să fie descoperită (în 1886 - 1887). Descrierea Paradisului şi binecuvântarea au forţă şi farmec. În descrierea Infernului, autorul nu suferă de teamă.
46. Aceste idei au fost un zid de foc care a înconjurat creştinismul timpuriu şi l-a apărat de un contact prea timpuriu cu lumea.
47. Din lucrările sinoptice reiese că spusele lui Isus includ multe elemente străine. Vezi: H. W. Weiffenbach, *Jesu in regno coelesti dignitas sit synopticorum sententia exponitur*, (Berlin: De Gruyter, 2020, reprint 1868 [NT]. Această tradiţie este incertă fiindcă este influenţată de apocaliptica iudaică. Acest lucru este demonstrat prin citatele lui Papias, mentionate de Ireaneus în *Against Heresies* 5:33 în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaues*, p. 562 ff. [NT] Aceste afirmaţii pot fi găsite şi în *Apocalipsa lui Baruch*, o pseudoepigrafie din secolul I AD. Papias citează din cuvintele Domnului, purtate de discipolii săi, despre minunata rodnicie a pământului în Regatul Mântuitorului.
48. Vezi: Johann Wolfgang von Goethe, *Maxims and Reflections*, (London: Penguin, 1998), p. 183, section 822 [NT]
49. Vezi: Emil Schürer, *op. cit.* v.2.; observaţiile iudeului Trifon în dialogul său cu martirul Iustin (*Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho, a Jew* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaues,* p. 194 ff. [NT] demonstrează că noţiunile unui Mântuitor preexistent, nu erau, sub nici o formă, răspândite în iudaism. Cf. *Origen against Celsus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, *Tertullian, Minucius Felix, Commodian, Origen*, p. 395 ff. [NT] Evanghelicii şi rabinii atribuiau preexistenţa, adică originea din ceruri, multor obiecte şi persoane sfinte precum Patriarhii, Moise, Tabernacului instrumentele din Templu, oraşul Ierusalim. Ideea conform căreia adevăratul Templu şi adevăratul Ierusalim erau în ceruri alături de Dumnezeu şi urmau să coboare din ceruri pe pământ la timpul stabilit, trebuie să fi fost o idee foarte răspândită, mai ales atunci când Ierusalimul a fost distrus şi chiar mai devreme. (Vezi: Epistola lui Pavel către Galateni 4:26; Apocalipsa lui Ioan 21:2, Epistola lui Pavel către evrei 12:22). În *Asumarea lui Moise*, Moise afirmă că Dumnezeu l-a destinat şi l-a pregătit înainte de facerea lumii ca el să fie mediatorul Legământului Său. (Vezi: Robert Henry Charles, *The Assumption of Moses*, (London: Adam & Charles Black 1897) [NT]). În comentariul legendar despre Geneză din *Midrash Raba* scrie că Pentateuch-ul (Tora) a existat două mii de ani înainte de facerea lumii. Vezi: H. Friedman & M. Simon (eds.), *Midrash Rabba*, (London: Soncino Press, 1939), v. 1, p. 56 [NT]. Mai multe exemple de acest gen ar putea fi menţionate. În perioada lui Hristos, speculaţiile iudaice despre îngeri şi mediatori s-au dezvoltat în mari proporţii printre scribi şi apocaliptici. Acest gen de speculaţii puneau în pericol puritatea şi forţa Vechiului Testament dar erau foarte importante pentru dezvoltarea dogmaticii creştine. Aceste speculaţii, noţiunile de arhetipuri divine şi preexistenţă nu trebuie să fie tratate drept influenţă elenă. Eventual, elenismul şi iudaismul au colaborat ocazional dar aceasta nu poate fi o explicaţie pentru ascendenţa acestor speculaţii în cadrul iudaismului. Aceste speculaţii denotă mai curând stampila orientală. Desigur, în momentul despre care discutăm, dezvoltarea naţiunilor a ajuns la faza în care creaţiile imaginaţiei orientale şi ale mitologiei puteau fi fuzionate cu concepţiile ideale ale filozofiei greceşti.
50. Concepţia despre idealurile cereşti ale unor obiecte pământeşti provenea de la prima metodă naivă de speculaţie menţionată mai sus: preexistenţa persoanelor. Dacă lumea a fost creată pentru poporul Israel - iar adepţii Apocalipsei susţineau deschis acest lucru - concluzia este că Israel era mai vechi decât lumea în spiritul Domnului. Această modalitate de gândire poate fi observată la *Păstorul lui Herma* (Vezi: W. Hone, J. Jones & W. Wake (eds.), *The Apocryphal New Testament*, (Philadelphia: Gerbie, 1880) viziunea

I, p. 197, viziunea II, p. 199 [NT]) care spune deschis că lumea a fost creată pentru Biserică. Pentru a estima corect implicaţiile acestor speculaţii trebuie să observăm că persoanele şi obiectele preţioase, aşa cum s-au dezvăluit până în prezent, nu au fost concepute niciodată ca şi cum ar fi avut o dublă natură. Nu există nici o aluzie despre o astfel de presupunere. Aparenţa sensibilă a fost concepută mai curând drept o simplă acoperire, necesară numai atunci când devenea vizibilă. În mod alternativ, se poate afirma că prezenţa şi arhetipul nu mai erau obiectul gândirii atunci când exista aparenţa istorică a obiectului. Forma de existenţă pneumatică nu era avansată conform cu analogia existenţei verificată prin senzaţie şi era lăsată în suspensie. Aici, ideea despre "existenţă" putea trece prin toate fazele care, după mitologia şi metafizica perioadei, se află între ceea ce numim noi "valid" şi obiectul cel mai concret. În zilele noastre, cel care îşi asumă scopul dea justifica noţiunea de preexistenţă se va afla într-o situaţie foarte diferită faţă de situaţia din vremurile precedente fiindcă nu va mai putea conta pe concepţii schimbătoare despre existenţă.
51. Aici trebuie remarcat că iudaismul palestinian, fără a fi independent de influenţa alexandrină şi de spiritul elen, a creat o mulţime de făpturi intermediare între Dumnezeu şi lume. Astfel, iudaismul palestinian a recunoscut că ideea despre Dumnezeu a devenit inflexibilă şi rigidă. Scopul său iniţial era să ajute Dumnezeul iudaismului. Printre făpturile intermediare, trebuie menţionate în special *Memra* (Cuvântul Domnului) *Schehina* (prezenţa divină sau prezenţa spiritului divin) şi *Metatron* (înger în mistica rabinică). [Există o vastă literatură despre aceşti termeni, care sunt o mică parte din contextul lor religios şi cultural – NT]
52. Crearea miraculoasă a lui Isus de către Sfântul Spirit în trupul Virginei şi adevărata preexistenţă se excludeau reciproc. Mai târziu, a devenit necesar ca aceste noţiuni să fie unificate spiritual.
53. Canonul Noului Testament a dus la terminarea parţială a producţiei evanghelice de fapte în cadrul Bisericii.
54. Vezi: *The Sibylline Oracles* (trans. M.S.Terry), (NY: Hunt & Eaton 1890); F. Delauney, *Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque*, (Paris: Didier, 1874) [NT]
55. Cu toate că nu a fost anulată, propaganda iudaică a permis propaganda creştină din mijlocul secolului al II-lea. Din această perioadă provin semne ale unui iudaism elenist iluminat. Aşteptarea mesianică pare să fi făcut loc pentru preocuparea cu legea. Mulţi termeni iudaici (de exemplu, Dumnezeul lui Abraham, Isaac şi Iacob) au avut un rol important în formulele magice creştine şi gnostice din secolul al III-lea, după cum se poate observa în *Origen against Celsus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, p. 395 ff.
56. Vezi: Proverbele (Pildele) 8:22
57. Plutarh şi Numerius erau cei mai apropiaţi de Philon. Se pare că Numerius cunoştea filozofia iudaică şi, eventual, scrierile creştine.
58. Vezi Carl Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einflusse betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Grācitāt Philos* (Jena, 1875) despre modul în care Philon a făcut legătura între etica stoică şi Tora (Pentateuch), prezentată drept fundamentul lumii şi, prin urmare, legea naturii.
59. În străduinţa sa de a căuta viaţa binecuvântată, Philon nu a rupt legătura cu intelectualismul filozofiei grece ci a mers mai departe. Pentru Philon, modul de cunoaştere şi speculaţia sunt modul religiei şi al moralităţii. Principiul său formal este supranatural şi duce la o cunoaştere supranaturală.
60. În această fază, totul era pregătit pentru sinteză, care a fost completată de filozofii creştini.
61. Nu putem descoperi influenţa lui Philon în scrierile lui Pavel dar trebuie reţinut că predicii palestinieni au dezvoltat speculaţii care par să fie foarte apropiate de cele alexandrine. În această fază, elementul comun trebuie să fie dedus din armonia condiţiilor în care se aflau diversele popoare din Orient. Această similitudine nu poate fi evaluată în mod precis.
62. Vezi Carl Siegfried, *op.cit*. pp. 160 - 197. Siegfried a prezentat în mod detailat interpretarea alegorică a Scripturii a lui Philon, principiile sale hermeneutice şi aplicarea lor. Fără a cunoaşte în exact aceste principii, nu putem înţelege expunerea Scripturii făcute de Părinţii Bisericii şi nu le putem face dreptate.
63. *Ibid*. Ca regulă, erau suficiente izolarea, adaptarea şi combinarea nelimitată a fragmentelor din Scriptură.

64. Numeroase exemple pot fi găsite în Epistola lui Barnaba, (*Epistle of Barnabas* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 151 ff.), în scrierile lui Clement (Vezi: J.B.Lightfoot & J. R. Harmer (eds.), *The Apostolic Fathers*, (London: MacMillan, 1891, pp. 1, 238) şi în dialogul lui Iustin (*Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho, a Jew* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 194 ff.).
65. În secolul al III-lea, cultul lui Mythras a fost rival al creştinismului.
66. De aici provine marea prevalenţă a cultului lui Aesculapis (Asclepius).
67. Autorul menţionează, fără date bibliografice precise, fragmente din scrierile lui Tertulian (Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3-4), Irinaeus *Against Heresies* în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaues,)* p.309, şi Philon (C. D. Young (transl.), *The Works of Philo Judaeus*, (London: Bohn 1855), 4 v. [NT]
68. Aici trebuie acordată multă atenţie la faptul că termenul grec *Theos* era variabil şi flexibil (Vezi: Jean Baptiste Pitra, *Analecta sacra spilegio*, (Paris: Jouby & Roger, 1884), v. 2), printre cei culţi precum şi printre cei inculţi. Grecii considerau divinităţile drept entităţi fără pasiuni, oameni binecuvântaţi care trăiau în eternitate. Idea despre îndumnezeire şi ideea aparenţei divinităţilor sub formă umană nu prezentau vreo dificultate. Vezi Faptele Apostolilor 14:11. Speculaţia filozofică Platonică, stoică şi cel mai mult ceea cinică, au dus la recunoaşterea unui element divin în spiritul uman. În *Meditaţii*, Marcus Aurelius vorbeşte adeseori despre Dumnezeu care sălăşluieşte în noi (Vezi: Marcus Aurelius, *Meditations*, (London: Dent, 1906, 1946), Clement of Alexandria, *Stromata* 6:14 în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 505 ff. [NT]). Jacob Bernays expune în lucrarea sa *Der Heraklitichen Briefe* (1869) teza stoică despre oameni ca divinităţi. Fragmentele prezentate de autor demonstrează paralele cu hristologia. Apoteoza nu era un pericol pentru monoteismul care s-a dezvoltat din sinteza dintre divinităţi şi filozofie. Dumnezeu cel Suprem îşi poate extinde esenţa eternă într-o mulţime de fiinţe existente care sunt elemente ale esenţei sale. Acest monoteism nu neagă explicit originea sa politeistă. Termenul "theos" era folosit numai pentru unicul Dumnezeu fiindcă în această perioadă se pornea de la definiţia *qui vitam aeternam habet* şi nu de la definiţia *qui est super omnia et originem nescit*. Din ultima definiţie provenea unicatul absolut al lui Dumnezeu iar din prima definiţie provenea multitudinea divinităţilor. Ambele formule puteau fi armonizate astfel ca Dumnezeu să permită ca monarhia sa să fie administrată de câteva entităţi, să împărtăşească darul imortalităţii şi unei divinităţi relative.
69. Pentru relaţia dintre neoplatonism şi creştinism, vezi: H. G. Tzschirner, *Der Fall des Heidenthums*, (Leipzig: Bart, 1829)
70. În mare parte, predicatorii creştini erau de acord cu cinicii (Vezi: Lucian, *De morte Peregrini* în Lucian *Works* (transl. A.M. Harmon), (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936, v. 5) din punctul de vedere pozitiv şi negativ. Dar, tocmai din acest motiv, ei erau foarte severi reciproc. (Justin şi Tatian împotriva lui Crescens). Pentru creştini, fundamentul modului de viaţă corect era diferit faţă de cel al cinicilor dar, în primul rând, creştinii nu acceptau atitudinea egoistă, dispreţuitoare şi trufaşă pa care cinicii o produceau la mulţi dintre aderenţii lor. La cinici, morala s-a schimbat adeseori spre rău şi a devenit moralitatea unui "gentleman", aşa cum poate fi observată la cinicii moderni.
71. Atitudinea lui Celsus, adversar al creştinismului, este instructivă în mod special pentru acest subiect.
72. Despre extinderea filozofiei idealiste, vezi *Origen against Celsus, op.cit.*: Epictet era admirat de oamenii cu şcoală dar şi de cei simpli care aveau senzaţia unui impuls pentru elevarea la un nivel superior.
73. Această chestiune era importantă pentru propaganda creştină printre oamenii culţi. În aparenţă, propaganda creştină aducea o cosmologie şi o istorie a lumii credibile datorită faptului că erau relevate. Această cosmologie conţinea deja fundamentul oricărui lucru care merita să fie cunoscut. Cosmologia şi istoria lumii erau necesare şi erau prezentate în ceea mai apropiată uniune.

74. Universalismul la care au ajuns stoicii era periclitat din nou de neprihănirea de sine şi de mulţumirea de sine, care, de altfel, nu este umană. Aristotel a tratat în mod notabil elita cu virtute. Aristotel afirmă că oamenii distinşi prin perfecta lor virtute nu trebuie plasaţi la acelaşi nivel cu cei din clasa obişnuită şi nu trebuie supuşi la constrângerile unei legi adoptate pentru omul de rând. Vezi: A. Baumgarten, (ed.), *Aristotel, Politica*, (Bucureşti: IRI, 2001), III, 1283, p. 189 [NT]
75. Noţiunile despre preexistenţă au fost sugerate cu usurinţă în filozofia platonică. Dar, această filozofie se bazează pe faptul că obiectul este postulat pentru a exprima valoarea sa în această formă şi susţine puternic elementul permanent în procesul de schimbare a fenomenului.
76. E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, (London: Williams & Norgate, 1892, 4th ed.) [NT]
77. Autorul se referă aici la pericolul eminent ca anumite segmente constitutive ale canonului să fie preluate, chiar şi pentru cercetare istorică, drept elemente constitutive. Acest lucru înseamnă explicaţia unei scrieri după standardul altei scrieri iar astfel este creată o uniune artificială. Considerat ca atare şi în circumstanţele în care au fost scris, conţinutul oricărei epistole scrisă de Pavel va fi prezentat în mod foarte diferit, dacă este considerat în esenţa sa şi în circumstanţele în care epistola a fost scrisă sau dacă atenţia este concentrată asupra documentului drept element dintr-o colecţie, despre care se presupune că este omogenă.
78. E. Havet, *op. cit*., v. IV, p. 216
79. Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, (Oxford: Clarendon Press, 1886), pp. 53, 283 ff.

Partea I: Geneza dogmei ecleziastice sau geneza teologiei dogmatice catolice şi primul sistem ştiinţific de doctrină ecleziastică

Cartea I - Pregătirea

Cap. I: Studiu istoric

În primul secol al existenţei sale, creştinismul din popoare s-a caracterizat prin următoarele fapte:
1. Dispariţia rapidă a creştinismului iudaic (1);
2. Caracterul entuziast al temperamentului religios: învăţătorii charismatici şi chemarea la spirit (2);
3. Forţa speranţelor pentru viitor, chiliasm (3);
4. Străduinţa riguroasă de a împlini perceptele morale ale lui Hristos şi de a reprezenta cu adevărat sfânta şi celesta comunitate a lui Dumnezeu prin abţinerea de la orice impuritate şi prin dragostea faţă de Dumnezeu şia confraţilor pe pământ în "aceste ultime zile" (4);
5. Absenţa unei forţe doctrinare permanente în legăţura cu declaraţia abstractă de credinţă precum şi varietatea şi libertatea predicii creştine pe baza unor formule clare şi o bogată tradiţie crescentă;
6. Lipsa unei autorităţi externe clar definită, independenţa şi libertatea individului creştin cu privire la exprimarea ideilor, a credinţelor şi a speranţelor din credinţă (5);
7. Absenţa unei uniuni politice permanente între puţinele comunităţi: fiecare comunitate bisericească este o imagine deplină în sinea sa şi o întruchipare a întregii Biserici cereşti. Dar, percepţia unităţii din sfânta Biserică a lui Hristos, care deţine spiritul în sinea sa, a fost puternic exprimată (6);
8. O literatură unică în care erau fabricate fapte despre trecut şi despre viitor. Această literatură nu se supune în faţă regulilor şi a formelor literare obişnuite dar emitea cele mai măreţe pretenţii (7);
9. Reproducerea cu o incertă înţelegere unor propoziţii sau argumente ale dascălilor apostolici (8);
10. Prevalenţa unor tendinţe care se străduiau să urgenteze din orice punct de vedere inevitabilul proces de fuzionare al Evangheliei cu interesele spirituale şi religioase din aceea perioadă (adică interesele spirituale şi religioase) precum şi încercările de a separa Evanghelia de originile ei şi de a separa în favoarea Evangheliei prezumpţii cu totul străine. În această catogorie se include ideea elenă conform căreia cunoaşterea nu este un suplement charismatic al credinţei sau un produs al credinţei alături de alte elemente dar coincide cu esenţa credinţei în sine (9).

Resursele din această perioadă nu sunt prea numeroase fiindcă se scria puţin. Perioada următoare nu şi-a atribuit ca scop conservarea unui mare număr de documente literare din această perioadă. Cu toate acestea, avem un mare număr de scrieri şi de fragmente importante (10). Multe deducţii pot fi făcute datorită monumentelor din perioada următoare: condiţiile din secolul I d. Hr. nu se schimbau într-o clipă şi cel puţin o parte dintre ele erau păstrate pentru mult timp, mai ales în anumite biserici naţionale şi în comunităţi îndepărtate. (11)

Principalele caracteristici ale mesajului despre Hristos şi despre istoria evanghelică au fost stabilite în primele două generaţii de credincioşi, pe solul Palestinei. Totuşi, în mijlocul secolului al II-lea d.Hr., acest subiect a fost extins în multe regiuni de creştini din popoare; acest subiect a fost reformulat din multe puncte de vedere, expus în forme foarte diverse şi alegorizat în mod sistematic de propovăduitori individuali. Pe total, istoria evangelică pare cu certitudine să fi fost terminată la începutul secolului al

II-lea d. Hr. În amănunte, multe noutăţi au fost produse într-o perioadă ulterioară, nu numai în cercurile gnostice iar vechea tradiţie a fost transformată sau respinsă. (12)

Capitolul I: Note

1. Acest fapt trebuie să fi fost aparent în jurul anului 100 AD iar prima dovadă a acestui lucru se află la Justin, *The First Apology of Justin* în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaues*, ch. 53, pp. 180 - 181. [NT]
2. În calitate de creştin, orice om era, sau cel puţin trebuia, să fie conştient că a primit spiritul divin dar acest lucru nu excludea grade spirituale. Una din caracteristicile deosebite ale esenţei entuziaste ale temperamentului religios consta în interdicţia reflecţiunii asupra autenticităţii credinţei în care omul trăieşte.
3. Speranţele că sfârşitul lumii şi Împărăţia glorioasă a lui Isus se apropie mai influenţau spiritul uman cu toate că stimulările împotriva scepticismului teoretic şi practic deveneau din ce în ce mai necesare. Pe de altă parte, în Episolele lui Pavel către Tesalonicieni nu lipseau impulsurile de a continua cu sobrietate şi hărnicie.
4. Exista o conştiinţă potentă că Biserica creştină este, în primul rând, o uniune pentru viaţa sfântă, o percepţiei a datoriei de ajutor reciproc şi folosirea tuturor binecuvântărilor dăruite de Dumnezeu în slujba apropiaţilor noştri. Eusebiu din Cezareea menţionează în *Church History* 4: 17 că Iustin consideră creştinismul drept *studiul virtuţii divine.* Vezi: Philip Schaff & Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1890, 2004), v. 1, p. 195 [NT]
5. Autorităţile existente (Vechiul Testament, spusele Domnului, cuvintele apostolilor), nu solicitau evident să fie luate în consideraţie. Spiritul viu şi activ, care se făcea cunoscut şi simţurilor, făcea noi revelaţii. Validitatea acestor surse este valabilă numai în teorie iar în practică acestea puteau fi cu totul marginalizate. Vezi: *The Pastor of Hermas* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 3; K. Lake (ed.), *The Apostolic Fathers*, (London: Heinemann, 1917), v. 1, p. 1 [NT]
6. Theodor Zahn remarcă în lucrarea sa *Ignatieius von Antiochen*, (Gotha: Perthes, 1873), p. vii, [NT] că cercetarea istorică nu depinde de scrierile Părinţilor Bisericii ca sursele sale principale pentru a explica originea Bisericii universale. Întrebarea care solicită un răspuns este următoarea: "Prin care mijloace conştiinţa Bisericii universale a fost atât de puţin favorizată de circumstanţe, s-a menţinut integră în comunităţile post - apostolice?" Această formulare a chestiunii nu ia în consideraţie schimbările care au afectat ideea despre Biserica universală până în mijlocul secolului al III-lea. Pe măsură ce Biserica universală este prezentată drept o putere pământească, care poate fi recunoscută într-o doctrină sau în forme politice, întrebarea despre originea ideii este permisibilă şi trebuie să fie considerată drept una din cele mai importate chestiuni.
7. Autorul menţionează aici un articol scris de F. Overbeck despre literatura patristică. F. Overbeck a fost un teolog protestant controversat datorită opiniilor sale despre creştinism. [NT]
8. O parte din scrierile din perioada apostolică şi cele din perioada care a urmat imediat au ajuns să aibă o mare răspândire . Unele fragmente din aceste scrieri, adeseori înţelese greşit, au avut o mare influenţă. Epistolele lui Pavel, prima epistolă a lui Clement şi alte scrieri pot fi studiate pentru a stabili cât de repede a fost difuzată această literatură.
9. Aici nu este vorba numai de o referinţă la gnostici. Elenizarea Evangheliei în Biserică a avut loc pe fundamentele stabilite în perioada 50 AD - 150 AD.
10. Proporţiile literaturii creştine timpurii nu trebuiesc exagerate. Probabil că noi cunoaştem aproape tot despre titlurile cărţilor despre care se vorbeşte aici, cu excepţia literaturii gnostice, din care avem numai puţine fragmente. După cum a constatat Eusebius (*op. cit*., 5:21,5:27 în : Philip Schaff & Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1890, 2004), v. 1, pp. 239, 245, numai în epoca lui Commodus Biserica a început să conserve o literatură extensivă.
11. Pe măsură ce documentul este din vremuri mai timpurii, cu atât este mai important să fie menţionată localitatea din care provine. În perioada ceea mai timpurie, în care istoria Bisericii era mai uniformă iar

influenţa exterioară era, relativ, mai redusă, iar diferenţele mai existau pe fond. Totuşi, spiritul Romei se face anunţat încă din Epistola lui Clement, spiritul Alexandriei se face cunoscut în Epistola lui Barnaba iar spiritul oriental se face cunoscut în Epistolele lui Ignatie al Antiohiei.

12. Istoria genezei celor patru Evanghelii canonice este interesantă din acest punct de vedere. Noi trebuie să ţinem cont de vechile Evanghelii apocrife precum şi de modul în care aşa numiţii Părinţi Apostolici şi Iustin dau mărturie despre istoria evangelică şi cum este reprodusă, parţial în mod independent, în Evangheliile lui Petru, în Evanghelia elenă a egiptenilor, în Evanghelia după Marcion, în Diatessaronul lui Tatian. în Evangheliile gnostice şi în Actele Apostolilor. Ceea mai mare lacună din cunoştiinţele noastre constă în faptul că ştim atât de puţin despre evoluţia lucrurilor începând din anul 61 AD şi până la începutul împărăţiei lui Traian în anul 98 AD. În mare parte, consolidarea şi remodelarea acestui proces trebuie să fi avut loc în această perioadă. Probabil că posedăm multe documente provenite din această perioadă dar cum putem dovedi acest lucru? În ce ordine trebuie plasate aceste documente? Aici se află cauza celor mai mari diferenţei, combinaţii şi incertitudini. Din acest motiv, mulţi erudiţi nu discută despre aceşti 40 de ani şi caută să plaseze tot în primele trei decenii ale secolului al II-lea d. Hr.

Capitolul II: Elementul comun al tuturor creştinilor şi separarea de iudaism

Având în vedere diferenţele dintre cei care au recunoscut în secolul I că fac parte din Biserica lui Hristos şi se denumeau astfel, pare foarte dificil de a stabili caracteristici care ar putea fi corecte pentru toate grupurile sau majoritatea lor. După cum s-a dovedit, toate grupurile aveau un singur lucru în comun: îndepărtarea treptată gnosticismului. Starea de spirit fundamentală era formată din următoarele elemente: convingerea că ei îl ştiau pe supremul Dumnezeu, erau obligaţi să dea socoteală în faţa Sa, credinţa în Hristos, speranţa în viaţa eternă înălţarea viguroasă peste lume. În scrierea (apocrifă - NT] *Faptele lui Pavel şi Thecla* (1) apar următoarele detalii despre viziunea generală a acestui subiect:

1. Evanghelia este bazată pe Revelaţie. Prin urmare, Evanghelia este o certă manifestare a lui Dumnezeu iar acceptarea ei în credinţă garantează mântuirea.
2. Conţinutul esenţial al acestei manifestări este mesajul despre înviere şi viaţa eternă, propovăduirea şi abstinenţa pe baza pocăinţei faţă de Dumnezeu şi expierea asigurată prin botez, cu privirea nemişcată spre răsplata a ceea ce este bun şi rău.
3. Această manifestare este mediată de Isus Mântuitorul, trimis de Dumnezeu "în aceste zile din urmă". Isus Mântuitorul se află într-o relaţie unică şi deosebită cu Dumnezeu. Isus a adus cunoaşterea adevărată şi deplină a lui Dumnezeu. Prin spiritul şi faptele sale, Isus este exemplul sublim al întregii virtuţi morale. Prin urmare, în persoana lui Isus se află legea pentru viaţa perfectă iar Isus a fost numit de Dumnezeu legislatorul şi judecătorul.
4. Virtutea, la fel ca abstinenţa, are ca scop suprem renunţarea la bunurile temporale şi separarea de lumea comună; creştinul nu este cetăţean ci un străin pe pământ care aşteaptă apropiata distrugerea a lumii. (2)
5. Hristos a acordat Apostolilor, oamenii aleşi, proclamarea mesajului pe care l-a primit de la Dumnezeu. Prin urmare, predica lor este predica lui Hristos. În creştinism, alături de Spiritul lui Dumnezeu mai domnesc şi "Sfinţii". Hristos le acordă dăruiri deosebite şi ridică tot timpul printre ei profeţi şi învătători spirituali care primesc revelaţii şi comunicări pentru edificarea altora iar intervenţiile lor trebuiesc ascultate.
6. Slujba creştină este un serviciu al lui Dumnezeu în spirit şi adevăr (un sacrificiu spiritual). Religia creştină nu are reguli ceremoniale şi statutare. Valoarea actelor sacre şi a dedicaţiilor legate de cult constă în comunicarea binecuvântărilor spirituale.
7. Tot ceea ce Isus a adus cu El poate fi rezumat în cunoaşterea vieţii eterne. (3)
8. Creştinii în sine, nu luau în consideraţie diferenţele de rasă, vârstă, statut (social), naţionalitate şi cultură lumească Comuniunea creştină trebuie să fie concepută drept o comuniune bazată pe alegerea divină. Existau diverse opinii despre fundamentul acestei alegeri.
9. Creştinismul este unica religie adevărată, nu este o religie naţională dar preocupă întreaga omenire. De aici reiese că religia creştină nu are nimic comun cu naţiunea iudaică şi cultul său din aceea perioadă. Cel puţin in aceea perioadă, naţiunea iudaică nu a avut nici o legătură deosebită cu Dumnezeul dezvăluit de Isus. Este incert dacă naţiunea iudaică a avut o legătură deosebită cu Dumnezeu într-o perioadă precedentă. Acum este cert că Dumnezeu a rupt această legătură iar toate revelaţiile divine, pe măsura în care au avut loc înainte de Hristos, trebuie să fi avut ca scop numai chemarea către un "popor nou" şi au pregătit oarecum revelaţia lui Dumnezeu prin Fiul său. (4)

Cap. II: Note
1. *Acts of Paul and Thecla* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 8, p. 487 ff.
2. *Origen against Celsus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, *Tertullian, Minucius Felix, Commodian, Origen*, p. 571 [NT]
3. Termenul *viaţă* este considerat în două sensuri: soliditatea sufletului şi imortalitate. Aceste elelmente nu pot fi separate. Creştinismul este o religie de însănătoşire. În mari cercuri, posesia cunoaşterii perfecte era o expresie pentru totalitatea Evangheliei.
4. Aproape toate comunităţile de creştini din popoare pe care noi le cunoaştem erau unite cu privire a separarea creştinismului de iudaismul empiric. Această separare părea să fie solicitată de pretenţiile creştinismului de a fi religia unică, absolută şi ceea mai veche, prevăzută de la începuturi. Diversele estimări ale Vechiului Testament în cercurile gnostice au paralele cu estimările estimările iudaismului printre ceilalţi creştini. Detaliile despre separarea creştinilor din popoare de sinagogă, pregătită prin dezvoltarea internă a iudaismului şi solicitată prin crucificarea lui Isus şi respingerea sa de către poporul său, au fost recunoscute de cei care nu erau iudei. Acest subiect nu poate fi tratat în istoria dogmelor. Pe de altă parte, trecerea de la iudaism este şi ea produsul unui mare număr de factori deţinuţi în comun chiar şi în cercurile gnostice. Creştinismul a apărut în Imperiu în cadrul propagandei iudaice. Prin predica lui Isus, cel care a dăruit viaţa eternă, a mediat cunoaşterea lui Dumnezeu iar în aceste ultime zile a adunat în jurul său o comuniune, creaţiile imperfecte provenite de la propaganda iudaică în Imperiu au fost convertite în formaţii independente cu mult mai atractive faţă de sinagogă şi care urmau să fie orientate împotriva sinagogii.

Capitolul III: Credinţa comună şi începuturile cunoaşterii în creştinismul din popoare, după cum s-a dezvoltat în Catolicism (1)

§1 Comunităţile şi Biserica

Confesorii Evangheliilor aparţineau de comunităţi organizate care recunoşteau Vechiul Testament drept istoria divină a revelaţiei. Ei apreciau tradiţia evanghelică drept un mesaj esenţial adresat tuturorcelor care îşi doreau să se alăture sincer şi onest. Membrii acestui grup formau tulpina creştinismului ca extindere şi importanţă. (2) Comunităţile se aflau într-o legătură externă slabă dar într-o legătură interioară fermă.Prin forţa cresinţei, certitudinea speranţei şi sincera dragoste, fiecare comunitate aspira să fie imaginea sfintei Biserici a lui Dumnezeu. Prin puritatea comportamentului şi dispoziţia la dragostea frăţească, aceşti credincioşi urmau să demonstreze celor care nu aveau aceste calităţi, adică lumii întregi, excelenţa şi adevărul credinţei creştine. (3) Aceste comunităţi erau conduse de speranţa că Domnul va apare în scurt timp pentru a-i aduna în Împărăţia sa pe credincioşii împrăştiaţi în lumea largă, îi va pedepsi pe cei răi şi îi va răsplăti pe cei buni. În manuscrisul *Didahia*, recent descoperit, suntem confruntaţi cu idei şi aspiraţii care nu au fost influenţate de filozofie.

Biserica, adică toţi creştinii destinaţi să fie acceptaţi în Împărăţia Domnului, este Sfânta Biserică fiindcă este unită şi păstrată de sfântul Spirit. Aceasta este Biserica unică nu fiindcă expune această uniune în exterior iar membrii ei sunt împrăştiaţi ; aceasta este Biserica unică fiindcă e adus unitatea în Împărăţia lui Hristos, fiindcă este stăpânită de acelaşi spirit iar în interior este unită printr-o relaţie comună cu un scop şi un ideal comun. Considerată de la începuturile sale, Biserica este formată din aleşii lui Dumnezeu (4), adevăratul Israel , care este scopul final al lui Dumnezeu fiindcă lumea a fost creată în acest scop (5). În perioada timpurie a Bisericii au apărut diverse speculaţii despre Biserică în legătură cu acest subiect: Biserica este eternitatea cerească (*Aeon*), este mai veche decât lumea, a fost creată de la începuturi de către Dumnezeu drept companioana pentru Hristos cel ceresc (6), membrii Bisericii formează noua naţiune care, de fapt, este ceea mai veche naţiune, poporul pregătit şi iubit de Dumnezeu (7). În esenţă, Biserica este creaţia lui Dumnezeu, antemundenă şi clestă; Biserica va ajunge la adevărata sa existenţă în eternitatea cerească (*Aeon*) din viitor, adică în eternitatea lui Isus. Prin urmare, ideea despre originea cerească a Bisericii este esenţială, variabilă şi fluctuantă, după cum erau aceste speculaţii. În consecinţă, pe măsură ce erau luat în consideraţie, impulsurile sunt întotdeauna dominate de ideea contradicţiei dintre Împărăţia lui Hristos şi împărăţia lumii. Pe de altă parte, cel care a transmis cunoaşterea pentru prezent, a prescris regulile vieţii şi a încercat să înlăture conflictele, nu a făcut ape la natura deosebită a Bisericii. În orice caz, simplul fapt că încă de la începuturile creştinismului au existat reflecţiuni şi speculaţii nu numai despre Dumnezeu şi Hristos ci şi despre Biserică ne arată cât de profund a fost impresionată cunoaşterea creştină de faptul că era un popor nou, adică poporul lui Dumnezeu. Aceste speculaţii ale Bisericii creştine timpurii din popoare despre Hristos şi Biserică sunt idei corelate şi inseparabile de importanţă maximă fiindcă ele nu au absolut nici un conţinut elen ci, mai curând, provin la origine din tradiţia apostolică. Tocmai din această cauză, în scurtă vreme, această combinaţie a devenit învechită sau şi-a pierdut capacitatea de a influenţa. Această teorie nu a fost utilizată de apologeţi cu toate că era apreciată de Clement din Alexandria şi alţi greci iar gnosticii au discutat-o prin biserica lor. Sf. Augustin a fost primul care a revenit la această teorie.

Importanţa acordată moralităţii este demonstrată în *Didahia* (8). Acest fragment precum şi diverse paragrafe din alte lucrări gnomice demonstrează în acelaşi timp că, prin expresia memorabilă şi pronunţarea rezumată a poruncilor morale superioare, propaganda creştină a fost precedată de iudaismul din Diaspora şi a pătruns în acest domeniu de activitate. Aceste afirmări depind, în esenţă, de înţelepciunea Vechiului Testament şi deţin ceea mai apropiată relaţie cu fragmentele greceşti ale Canonului alexandrin precum şi cu predicile lui Philon. Prin urmare, aceste reguli morale, compilate cu atât de mult talent şi având drept conţinut un spirit atât de elevat, reprezintă fructul cel mai matur al dezvoltării greceşti şi iudaice. Spiritul creştin a descoperit aici o dispoziţie pe care o putea recunoaşte

drept propria sa dispoziţie. În orice caz, era cât se poate de important faptul că această dispoziţie a fost exprimată deja în forme fixe, potrivite pentru scopuri didactice. Astfel, fragedul creştinism a primit un dar de primă importanţă. Creştinismul timpuriu a fost scutit de activitatea din domeniul moral. Experienţa ne arată că această activitate poate continua timp de generaţii pentru a crea reguli simple, stabile şi impresionante, fructul catehismului. Numai Predica de pe Munte nu era suficientă aici. În secolul al II-lea d. Hr., cei care au încercat să se bazeze numai pe aceste predici şi au înlăturat tezaurul iudeo - grec, au ajuns pe teritoriul doctrinelor lui Marcion şi ale encratiaţilor. (9) Mai ales în apologiile lui Aristides, Justin şi Tatian, putem observa că cei mai sinceri oameni din lumea greco - romană au fost cuceriţi de moralitatea şi dragostea activă creştinilor.

§2 Fundamentele credinţei

În forma abreviată, fundamentele credinţei erau confesiunea unicului şi adevăratului Dumnezeu (10) precum şi confesiunea lui Isus, Domnul, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul (11) şi Spiritul Sfânt. Pe de altă parte, speranţa credincioasă la Regatul lui Hristos şi la reînviere erau bazate pe Vechiul Testament şi erau interpretate în sensul creştin, împreună cu *Constitutiones Apostolarum* (12) şi au îmbogăţit treptat tradiţiile despre Isus Hristos. Se considera că revelaţiile din Vechiul Testament şi profeţiile erau orientate către Hristos. Cuvintele divine provenite de la profeţi erau considerate drept Evanghelia timpurie a mântuirii, care are în vedere noul popor care, de fapt, este cel mai vechi popor şi unicul care posedă aceste scrieri. (13) Vechiul Testament a devenit o scriere creştină prin expunerea şi lectura sa de drept în *Codex Alexandrinus*. Nici un iudeu nu putea ignora viziunea istorică a Vechiului Testament. Libertatea de interpretare a Vechiului Testament era o metodă iudaică alexandrină car a ajuns până la corectarea literei şi adausuri de conţinut.

Tradiţiile despre Isus Hristos, care erau fundamentul comunităţilor, aveau două caracteristici. În primul rând, aceste tradiţii erau cuvintele Domnului, în principiu etice dar aveau şi un conţinut escatologic. Aceste tradiţii erau considerate reguli, cu toate că expresia lor era incertă, în permanentă schimbare şi care ajungeau numai treptat la o formă fixă. Adeseori, *Învăţăturile lui Hristos* sunt numai porunci morale. În al doilea rând, fundamentul credinţei, adică certitudinea cu privire la binecuvântarea mântuirii, conţinea proclamarea rezumată a istoriei lui Isus şi era compusă prin referinţă la profeţie. (14) Confesiunea lui Dumnezeu, Părintele Atotputernic, confesiunea lui Hristos drept Domnul şi Fiul lui Dumnezeu, confesiunea Sfântului Spirit (15) au fost unite în comunităţi de la început şi au inclus o scurtă proclamare a istoriei lui Isus. În anumite cazuri, confesiunile unite se refereau explicit la revelaţia lui Dumnezeu (Spiritul) prin profeţi. (16) În primul secol al erei creştine (c. 50 AD - 150 AD), confesiunea definită astfel nu a ajuns peste tot la o expresie definită stabilă. Mai curând, se pare că în majoritatea comunităţilor nu exista o formulare precisă, dincolo de confesiunea Tatălui, Fiului şi a Spiritului, la care era adăugată în mod liber proclamaţia istorică. (17) Este foarte probabil ca înainte de mijlocul secolului al II-lea d. Hr. să fi fost formulată o scurtă confesiune dincolo de ceea a Tatălui, Fiului şi a Spiritului. Această confesiunea includea, eventual, cele mai importante fapte din istoria lui Isus, menţiona Sfânta Biserică şi cele două mari binecuvântări ale creştinismului: iertarea păcatului şi reînvierea morţilor. (18) Oricum ar fi considerată, această proclamare poate fi menţionată într-o formă stabilă sau într-o formă liberă. Cei doisprezece Apostoli sunt consideraţi autorităţile care au mijlocit şi au garantat formula confesiunii. În mod similar, se atribuia celor doisprezece Apostoli întreaga naraţie despre istoria lui Isus şi tot ceea ce a fost adoptat din spusele sale. (19) Prin urmare, se poate afirma că, alături de Vechiul Testament, autoritatea supremă din comunităţi era formată dintr-un agregat de cuvinte şi fapte ale Domnului: istoria şi suferinţele lui Isus sunt esenţa sa, bazată pe anumite caracteristici fundamentale, cu toate că era îmbogăţită şi conţinea vestigii ale mărturiei apostolice. (20)

Autoritatea de care s-au bucurat astfel apostolii nu în esenţă era fondată pe memoria serviciilor directe pe care le-au furnizat în favoarea bisericilor celor din popoare. După cum dovedeşte absenţa tradiţiilor credibile concrete, aceste servicii nu au fost prestate, cel puţin de către cei doisprezece. Din contra, a existat o teorie operativă despre autoritatea specială de care s-au bucurat apostolii în Biserica de la

Ierusalim. Această teorie a fost răspândită de misionarii timpurii, inclusiv Pavel, şi provenea de la consideraţia a priori că tradiţia lui Hristos s-a dezvoltat atât de repede datorită necesităţii sale imediate pentru cei care au fost martori oculari, au fost împuterniciţi să proclame Evanghelia în întreaga lume şi şi-au îndeplinit misiunea. Caracterul precursor al acestei prezumpţii este demonstrat prin faptul că, de regulă, aceşti doisprezece erau consideraţi un colegiu iar misiunea şi tradiţia lor pot fi stabilite posterior. (21) Apariţia acestei teorii, bazată pe interpretarea dogmatică a istoriei, demonstrează ori că Bisericile creştine din popoare nu au avut niciodată o relaţie vie cu cei doisprezece sau că ei au pierdut această relaţie odată cu dispariţia creştinismului iudaic. Dar, în comunităţile întemeiate şi îndrumate mult timp de Pavel, memoria controverselor din epoca apostolică a fost eliminată în scurt timp iar acest vacuum a fost suplinit de o teorie care consideră că situaţia curentă provine de la o tradiţie care îi considera pe cei doisprezece drept fundamentul său. Acest lucru este foarte paradoxal şi nu este cu totul elucidat prin presupunerile prin care controversa iudeo - paulină nu a făcut o mare impresie asupra creştinilor din popoare iar modelul în care Pavel îi recunoştea deplin pe cei doisprezece dar a insistat asupra importanţei sale a încetat demult să fie cu adevărat înţeles iar Petru şi Ioan au fost cu adevărat misionari la ceri din popoare. Garanţia pentru învăţăturile Domnului trebuia să fie dată de martorii oculari aleşi şi nu de către Pavel. Cu cât se ştia mai puţin despre ei, cu atât era mai uşor să fie invocaţi. Convingerea despre unanimitatea celor doisprezece şi despre activitatea lor de întemeiere a bisericilor creştine din popoare a apărut în aceste biserici de la început drept o necesitate urgentă de a se apăra împotriva consecinţelor provenite din lipsa de limite ale entuziasmului religios şi ale imaginaţiei religioase. Pentru cei care aveau ca scop unitatea şi plenitudinea creştinismului, principiul de tradiţie în Biserică era foarte vechi. La început, trecerea logică de la apostoli la discipolii apostolilor se făcea fără invocarea unor auditori credibili (*Apostoli et discentes ipsorum*). Chiar şi aici legende tendenţioase s-au amestecat rapid cu faptele: ca rezultat al teoriei despre tradiţie, Pavel trebuia să treacă pe plan secunda iar discipolii săi erau daţi uitării, mai mult sau mai puţin. Pe măsură ce Epistolele lui Pavel au fost compilate, difuzate şi citite, s-a format o entitate de scrieri. La începuturi, aceste scrieri se aflau pe lângă "Învăţăturile Domnului de către cei doisprezece apostoli", fără vreo legătură între ele. Această legătură a fost realizată prin crearea Noului Testament, adică prin interpolarea Faptelor Apostolilor între Evanghelii şi Epistole. (22)

§3 Principalele elemente ale creştinismului şi concepţiile mântuirii; escatologia

1.Principalele elemente ale creştinismului erau: 1) credinţa în Dumnezeu cel Atotputernic şi în Fiul său, datorită dovezilor din profeţie şi din Învăţăturile Domnului, după cum sunt mărturisite de Apostoli; 2) disciplina conform standardului stabilit prin cuvintele Domnului; 3) botezul; 4) rugăciunea oferită în comun şi care culminează cu Cina Domnului şi Masa Sfântă; 5) speranţa certă că gloriosul regat al lui Isus se apropie. În aceste articole apare unitatea creştinismului adică uniunea Bisericii care posedă Sfântul Spirit. (23) Pe fundamentul acestei uniuni, cunoaşterea creştină era liberă şi diversă, caracterizată prin înţelegere (*synesis*), înţelepciune (*sophia*), uniune şi cunoaştere spre deosebire de cuvântul de credinţă al lui Dumnezeu, făgăduinţe şi poruncile învăţăturii. (24) Percepţia şi cunoaşterea divinităţilor era o charismă, posedată numai de indivizi dar, la fel ca toate charismele, era folosită spre binele comuniăţii. Pe măsura în care orice percepţie curentă era produsă de Spirit, ea era considerată un adevăr important şi cert, chiar dacă unii creştini nu puteau să înţeleagă acest lucru. Atenţia era orientată spre inculcarea şi respectarea perceptelor morale ale lui Hristos şi spre încurajarea credinţei certe în Hristos iar îndoielile şi diferenţele erau excluse din acest subiect. În această perioadă nu exista o doctrină curentă despre credinţă în comunităţi, în sensul unei teorii integrale. Speculaţiile teologice, chiar şi ale scriitorilor creştini apropiaţi din această epocă expun cele mai mari diferenţe. (25) Fructele fanteziei, imaginile teribile sau consolante despre viitor sunt considerate drept cunoaştere sanctă, reflecţii inteligente şi sobre, interpretări edificatoare ale spuselor din Vechiul Testament. În aceea perioadă, dogmatica şi etică încă nu erau separate.(26) Comunităţile exprimau în cult, imnuri şi rugăciuni ceea ce exista pentru ei în Dumnezeu şi Hristos; formule sancte erau modelate şi încredinţate celor din comunitate. (27) Renunţul la lume în

speranţa unei vieţi dincolo de partea practică a credinţei era considerată practica credinţei. Uniunea dintre temperament şi dispoziţie, fondată pe credinţa în revelaţia salvatoare a lui Dumnezeu în Hristos, permitea libertatea supremă în cunoaştere. Rezultatele provenite de aici erau absolut incontrolabile din momentul în care predicatorul sau scriitorul era recunoscut drept adevăratul învăţător, adică inspirat de spiritul lui Dumnezeu. (28) Conform unei opinii răspândite, după tenebrele păcatului, credinţa creştină includea cunoaşterea deplină a tot ceea ce merita să fie cunoscut de către om iar cele mai importante subiecte de credinţă formau cunoaşterea accesibilă pentru oamenii de toate gradele de cultură. În această cunoaştere este inclusă una din cele mai esenţiale binecuvântări ale creştinismului. În formula sa clasică, cunoaşterea pare a fi un element esenţial al creştinismului, condiţionat şi dependent de credinţă şi de virtuţile practice. Credinţa preia conducerea iar cunoaşterea urmează. În cazuri concrete nu era întotdeauna posibil să se decidă ce este *Logos* (raţiune) şi ce este *Gnosis* (spirit) fiindcă, în ultimă instanţă, esenţa ambelor elemente era considerată ca identică, ambele fiind considerate drept provenite din spiritul lui Dumnezeu.
2. Concepţiile despre salvarea creştină sau mântuire se aflau lângă două idei care aveau între ele o legătură slabă; una din aceste idei era influenţată de temperament şi imaginaţie iar cealaltă de facultatea intelectuală. Pe de o parte, după propovăduirea timpurie, salvarea considerată regatul glorios care urma să apară pe pământ odată cu revenirea vizibilă a lui Hristos. Această izbăvire urma să termine cursul curent al lumii şi să introducă pentru un număr de secole, înainte de judecata finală, o nouă ordine de bucurie şi binecuvântare a sfinţilor. (29) În legătură cu acest subiect, speranţa de reînvierea a trupului era un subiect primordial. (30) Pe de altă parte, mântuirea părea să fie acordată într-adevăr, adică în cunoaşterea deplină şi certă a lui Dumnezeu, în contradicţie cu eroarea de păgânătate şi tenebra păcatului. Acest adevăr includea certitudinea de dar al vieţii eterne şi toate binecuvântările spirituale care puteau fi concepute. (31) Pe măsură ce comunitatea este o comunitate de sfinţi, adică pe măsură ce este stăpânită de Sfântul Spirit, această comunitate posedă deja iertarea păcatelor şi virtutea. Dar, de regulă, nici o binecuvântare nu era înţeleasă strict adică, efectul sensului religios a fost limitat. Viziunea moralistă, în care viaţa eternă este forţa motrică şi răsplata unei vieţi morale perfecte, era modelată mai ales forţa specifică a fiecărui om şi a devenit importantă încă de la începuturi. Conform acestei viziuni, virtutea divină se arăta prin pedeapsă sau răsplată. Astfel, iertarea păcatului însemna o iertare unică legată de intrarea în Biserică prin botez (32) iar dreptatea a devenit identică cu virtutea. Această idee mai este activă la vechii autori creştini din popoare care cred că lipsa de păcate (puritatea) este întemeiată pe o nouă creaţie (regenerare), realizată prin botez (33) iar dreptatea este identică cu virtutea. Pe măsură ce diferite speranţe escatologice nu funcţionează, această idee este în pericolul de a fi înlocuită cu ideea care susţine că în Evanghelie există numai binecuvântarea adevărului perfect şi al vieţii eterne, Restul este numai suma obligaţiilor prin care Evanghelia este prezentată drept o lege nouă. Procesul de creştinizare al Vechiului Testament susţinea această concepţie. Exista o opinie conform căreia Evanghelia (chiar dacă este lege) include un dar al mântuirii care trebuie să fie perceput prin credinţă (promisiunea, cunoaşterea sau adevărul şi legea), Hristos în sine fiind legea. Această noţiune, obscură în sinea sa, s-a pierdut. Adeseori, termenul "lege" nu însemna legea dragostei cu poruncile sfinţeniei ascetice; acest termen era interpretat astfel ca să se verifice în ascetism.

Exprimarea conţinutului Evangheliei prin termenii promisiune, cunoaştere sau adevăr şi legea părea să fie deplină şi meticuloasă. Credinţa era considerată fundamentul speranţei, al cunoaşterii, al supunerii în viaţa sfântă şi era respectată din toate punctele de vedere. (34)
3. În scrierile lui Clement, Barnaba, Policarp şi Ignatie, viziunea moralistă despre păcat, iertarea păcatului şi dreptate creează spaţiu pentru formulele pauline. Incertitudinea în care au fost create aceste formule demonstrează ca ideea paulină nu a fost clar considerată (35) La Hermas şi Clement (A doua Epistola a lui Clement), perceţia supunerii faţă de graţia divină chiar şi după botez dispare în urma cerinţei de a îndeplini scopurile impuse prin botez (36). Ideea conform căreia la cei botezaţi, păcatele serioase nu mai trebuie şi nu mai pot fi iertate, cu excepţia unor circumstanţe excepţionale, părea fi prevalentă în cercuri largi, chiar dacă nu peste tot (37). Această idee demonstrează onestitatea creştinilor timpurii precum şi percepţia lor elevată despre libertate şi putere. Această idee poate fi unită fie cu ceea mai elevată şi intensă moralitate fie cu judecata păcatelor mărunte de moment. De fapt, păcatele mărunte erau un pericol de a deveni presupunerea şi rezultatul acestei idei, fiindcă aici exista o acţiune reciprocă fatală.

4. Împlinirea mântuirii era aşteptată în viitor iar mântuirea din prezent putea fi înţeleasă prin vocaţie. În acest sens, cunoaşterea (*gnosis*) era considerată numai o pregătire.
5. În unele cercuri, era prevalentă formula paulină despre rectitudine şi mântuire numai prin credinţă. La fel ca în perioada apostolică, această formulă pare să fi fost interpretată în mod eronat şi folosită drept acoperământ pentru laxitate. Cei care au rezistat în faţa acestei tendinţe au demonstrat prin poziţia lor cât de puţin au atins sau au perceput ideea paulină despre credinţă. Ei au emis termenul "credinţă şi fapte" (cu toate că legea ceremonială iudaică nu era inclusă) dar au admis, nu numai ca ipoteză, că persoana poate avea adevărata credinţă cu toate că, în cazul unei persoane anumite, credinţă rămânea fără viaţă sau unită cu imoralitate. Vezi, în special, Întâia Epistolă Sobornicească a lui Ioan 3:7.
6. Oricât de asemănătoare ar putea fi, în aparenţă expectaţiile escatologice ale iudeilor apocaliptici şi ale creştinilor, dintr-o anumită perspectivă există o mare diferenţă între ele. Incertitudinea despre împlinirea finală a fost înlăturată de Evanghelie. Chiar şi pentru speranţele cele mai definite pentru viitor, trebuie menţionată o caracteristică foarte iudaică: începutul sfârşitului, adică răsturnarea puterilor din lume şi instaurarea pe pământ a Regatului lui Dumnezeu; acest lucru era exprimat mult mai cert prin scopul şi sfârşitul final. Judecata generală sau, ceea este denumit conform tradiţiei creştine, Paradisul şi infernul nu trebuie să fie descrise drept o posesiune certă a credinţei iudaice în perioada creştină timpurie. Numai Evanghelia lui Hristos, unde totul este supus faţă de corectitudinea superioară şi unde există o uniune între persoana individuală şi Dumnezeu, judecata generală şi situaţia generală provenientă exprimă definit scopul întregii meditatii Aceasta a fost doctrina ceea mai sigur prezervată în convingerile şi predicile celor care credeau în Hristos. Imaginaţia foarte vuitoare şi dirijată de tradiţie poate propulsa imagini strălucitoare şi preţioase între situaţia actuală şi scopul final. Chestiunea continua să fie marea judecată a lumii şi certitudinea că cei sfinţi vor pleca la Dumnezeu în paradis iar păcătoşii vor ajunge în infern. De regulă, judecata era legată de persoana lui Isus. Expresia conform căreia Isus este "Judecătorul celor vii şi celor morţi", care apare în scrierile timpurii, ne arată că situaţia morală a individului şi recunoaşterea credincioasă în persoana lui Hristos erau puse în ceea mai apropiată legătură. Creştinii din popoare susţineau cu fermitate această poziţie. În toate scrierile creştine timpurii, judecata, paradisul şi infernul sunt subiectele decisive, ceea ce demonstrează că esenţa morală a creştinismului ca religie este constatată şi acceptată. Ideea înspăimântătoare despre infern, departe de a însemna o retrogradare în istoria spiritului religios, dovedeşte mai curând că aspectul indiferent din punct de vedere a fost respins şi a devenit suveran în uniunea sa cu spiritul etic.

§4 Vechiul Testament ca sursă de cunoaştere a credinţei (38)

Se credea că afirmaţiile din Vechiul Testament, cuvântul lui Dumnezeu, furnizează un interminabil material pentru cunoaşterea mai profundă. Profeţii creştini se hrăneau din Vechiul Testament iar propovăduitorii adunau din această sursă revelaţiile din trecut, prezent şi viitor. (Faptele lui Barnaba, *op. cit.*) Prin urmare, ca profeţi, ei puteau să construiască Bisericile. De aici se mai deducea confirmarea tuturor răspunsurilor la chestiunile urgente fiindcă puteau fi găsite în Vechiul Testament, unde erau puse întrebările. Diverşi autori au considerat în mod aproape asemănător că Vechiul Testament este o contribuţie, ei fiind dominaţi de presupunerea că Vechiul Testament este o scriere creştină care conţine explicaţiile necesare de fiecare ocazie. Unii predicatori, de exemplu Barnaba, s-au grozăvit încă foarte devreme că ar fi descoperit în Vechiul Testament o valoare şi o profunditate excepţionale. Aceste afirmaţii erau întotdeauna expresia dificultăţilor apărute. După cum erau cunoscute în general, cuvintele explicite ale Domnului păreau să nu fie suficiente pentru a rezolva dorinţa de a cunoaşte sau de a rezolva problemele apărute (39). Sursa şi forma acestor exprimări au fost în contradicţie cu încercarea de a extrage din cuvintele Domnului noi descoperiri prin interpretare. Exprimările şi naraţiile din Vechiul Testament erau în parte neinteligibile sau jignitoare dar, în acelaşi timp, erau cuvintele fundamentale ale lui Dumnezeu. Aceste cuvinte furnizau condiţiile pentru a fi considerate cuvintele Domnului. Cele mai importante puncte de vedere în care Vechiul Testament a fost folosit au fost: 1) Cosmologia monoteistă

şi viziunea naturii au fost preluate din Vechiul Testament (vezi, de exemplu 1 Clement); 2) Se demonstra în mod rutinar că aparenţa şi toată istoria lui Isus a fost prezisă cu sute sau cu mii de ani înainte iar crearea unui popor adunat din toate popoarele a fost prezisă şi preparată de la începuturi (40). 3) Vechiul Testament a fost folosit drept un mijloc de verificare a tuturor principiilor şi a instituţiilor din Biserica Creştină: slujirea spirituală a lui Dumnezeu fătă imagine, abolirea tuturor perceptelor legale, botezul, etc. 4) Vechiul Testament a fost folosit în scopuri de îndemnare, conform formulei *a minori ad majus*. Dacă Dumnezeu pedepseşte sau răsplăteşte astfel, la ce se mai pot aştepta cei din ultimele zile, care au primit deja făgăduinţele? 5) Din Vechiul Testament s-a dovedit că naţiunea iudaică greşeşte: fie că nu a avut vreodată un legământ cu Dumnezeu, fie că a pierdut acest legământ. A fost dovedit că naţiunea iudaică a apreciat greşit revelaţiile divine şi, prin urmare, cel puţin în prezent, nu mai pretinde că posedă aceste revelaţii. 6) Dincolo de toate acestea, cărţile din Vechiul Testament şi, în primul rând, Profeţii şi Psalmii, continuă un mare număr de afirmaţii: confesiune de credinţă în Dumnezeu şi in ajutorul din partea lui Dumnezeu, umilinţa şu curajul sfânt, mărturii despre credinţa cuceritoarea lumii, cuvinte de mângăiere, dragoste şi comuniune. Aceste cuvinte erau prea înălţate pentru orice chiţibuş şi inteligibile pentru orice gândire pornită din punct de vedere spiritual. Biserica s-a edificat din această bogăţie, ajunsă la greci şi la romani. În percepţia bogăţiilor ecleziastice era profund înrădăcinată convingerea că Sfânta Biblie trebuie să conţină în fiecare literă adevărul suprem.

Argumentul (5) din paragraful anterior necesită o explicaţie suplimentară. Propria percepţie a comunităţii creştine că ea este poporul lui Dumnezeu trebuie să fi fost exprimată, în primul rând, prin atitudinea sa faţă de iudaism, a cărui simplă existenţă, chiar şi separat de asalturile curente, era un pericol cât se poate de serios pentru această percepţie. O anumită antipatie a grecilor şi a romanilor faţă de iudaism coopera cu o anumită lege a propriei prezervări. Prin urmare, din toate punctele de vedere, iudaismul aşa cum exista în acele vremuri, a fost abandonat drept o sectă judecată şi respinsă de Dumnezeu. Iudaismul era considerat drept o societate de ipocriţi (41), o sinagogă a Satanei (42), un popor ademenit de un înger malefic. (43) Astfel, s-a declarat că iudeii nu mai deţin Vechiul Testament. Au existat diferite opinii despre istoria timpurie a naţiunii şi a relaţiei sale cu adevăratul Dumnezeu. Unii au negat că ar fi existat un pact de mântuire între Dumnezeu şi acest popor iar din acest punct de vedere ei recunoşteau numai o anumită intenţie a lui Dumnezeu, care nu a fost aplicată din cauza idolatriei poporului. Alţii au acceptat în mod confuz că ar fi existat o anumită relaţie dar chiar şi ei considerau că toate promisiunile din Vechiul Testament au fost făcute poporului creştin. (44) Dar, exprimările din Vechiul Testament erau parţial neinteligibile sau jignitoare în sensul literal dar, în acelaşi timp, erau considerate cuvintele fundamentale ale lui Dumnezeu. Aceste cuvinte furnizau condiţiile pentru a fi considerate, după cu am arătat, cele mai importante puncte de vedere. Cei din prima categorie menţionată mai sus considerau că repetarea literei de lege cu privire la circumcizie, sabat şi ordinele legate de alimente erau o dovadă a ispitirii satanice deosebite a dus la îngenuncherea poporului iudeu. (45) Cei din ceea de a doua categorie considerau că circumcizia este un semn provenit de la Dumnezeu. Urmând anumite consideraţii, ei recunoşteau că respectarea literală a legii era, pentru acel moment, porunca şi dorinţa lui Dumnezeu, cu toate că virtutea nu provenea de la respectarea acestei ceremonii. Dar, chiar şi acei din acest grup considerau că adevăratul sens este sensul spiritual, negat de iudei. Cei din acest al doilea grup considerau că porunca ceremonială este o necesitate pedagogică adresată unui popor rigid şi cu tendinţe idolatrice, adică este apărarea monoteismului. Ei interpretau porunca circumciziei drept un semn de executarea al judecăţii asupra poporului iudeu. (46)

Astfel, în toate vremurile, Israel a fost o pseudo-biserică. Poporul mai vechi nu a precedat cu adevărat poporului mai tânăr (i.e. creştinii), nici măcar nu în timp. Cu toate că Biserica a apărut numai în ultima vreme, Biserica a fost prevăzută şi creată de Dumnezeu de la începuturi. Prin urmare, în realitate, poporul mai tânăr este poporul mai vârstnic. Legea ceea nouă este legea de la origini. Patriarhii, profeţii şi oamenii lui Dumnezeu, aleşi că comunice cuvintele Domnului, nu au în interiorul lor nimic comun cu poporul iudeu. Patriarhii, profeţii şi oamenii lui Dumnezeu au fost aleşi de către Dumnezeu printr-o faptă divină. Ei trebuie să fie consideraţi precursorii şi părinţii poporului creştin. În documente nu există un răspuns la întrebarea cum se face că aceşti oameni sfinţi sau aproape toţi oamenii sfinţi au apărut în poporul iudeu.

§5 Cunoaşterea lui Dumnezeu şi a lumii. Estimarea lumii

Cunoaşterea credinţei înseamnă, în primul rând, cunoaşterea lui Dumnezeu drept cel unic, supralumesc, spiritual (47) şi atotputernic; Dumnezeu este creatorul şi stăpânitorul lumii iar astfel este Domnul (48). Dumnezeu a creat lumea drept o entitate splendidă ordonată (viziunea monoteistă a naturii (49)) în favoarea omului (50), fiind în acelaşi timp Dumnezeul dreptăţii şi al mântuirii. Adevărata credinţă în Dumnezeu şi recunoaşterea Sa ca Tată devine perfectă numai prin cunoaşterea identităţii lui Dumnezeu al creaţiei şi a lui Dumnezeu al mântuirii (51). Mântuirea este necesară fiindcă la începuturile omenirii lumea s-a prăbuşit sub dominaţia demonilor răului (52). Nu a existat o teorie acceptată universal despre originea acestui domeniu. Convingerea certă şi universală era că actuala situaţie şi evoluţie din lume nu proveneau de la Dumnezeu ci de la diavol. Cei care credeau în Dumnezeu, atotputernicul creator, care aşteptau transformarea pământului precum şi domnia vizibilă a lui Hristos asupra lumii, nu puteau fi convinşi să accepte un dualism în principiu (Domnul şi diavolul; spiritul şi materia). Credinţă în Dumnezeu cel creator şi în speranţele escatologice au apărat comunităţile de dualismul teoretic care se oferea zelos, era puţin atins în multe opinii particulare şi ameninţa să domine sentimentele lor. Credinţa că lumea a fost creată de Dumnezeu şi, prin urmare, este bună, a rămas valabilă. Se făcea o distincţie între prezenta creare a lumii, destinată să fie distrusă şi ordinea din viitor, care ar fi urmat să fie glorioasă: *restitutio in integrum*. Teoria conform căreia lumea ar fi o entitate articulată, proclamată deja de filozofii stoici şi întărită de monoteismul creştin, nu ar fi fost destul de puternică pentru a colabora cu aparenta ticăloşie din cursul acestei lumi şi vulgaritatea tuturor obiectelor materiale, chiar dacă nu ar fi fost cunoscută celor inculţi. Credinţa fermă în Dumnezeu cel omnipotent şi speranţa că lumea se va transforma pe vaza Vechiului Testament a cucerit disperarea cu privire la toate lucrurile vizibile şi tangibile şi nu a permis deducerea unei concluzii teoretice dualiste din obligaţia practică de a renunţa la lume sau din profunda neîncredere în carnalitate.

§6 Credinţa în Isus Hristos

1. După cum se considera că mântuirea provine de la Dumnezeu, în mod la fel de cert se considera că Isus este mediatorul (*Fiul nostru*). Chiar şi pentru creştinii din popoare, credinţa în Isus era compendiul creştinismului. În general, Isus poartă acelaşi nume ca Dumnezeu iar noi trebuie să reţinem cum a fost acest titlu în antichitate. Tot ceea ce s-a petrecut sau se va petrece cu privire la mântuire ajunge la Dumnezeu. Scriitorii creştini timpurii au fost indiferenţi au fost indiferenţi la implicaţiile denumirii în anumite cazuri (53) dar acest lucru demonstrează că într-o relaţie religioasă, pe măsura în care exista o reflecţie despre darul mântuirii, Isus putea lua locul lui Dumnezeu. Dumnezeu cel nevăzut este creatorul, Isus este dezvăluitorul. Dimensiunea şi conţinutul revelaţiilor despre mântuire coincid cu dimensiunile şi conţinuturile dorinţei de mântuire la Dumnezeu. Totuşi, de regulă, rugăciunile îi erau adresate lui Dumnezeu. Există numai puţine exemple despre rugăciuni din secolul I adresate lui Isus. Formula obişnuită a rugăciunii era "Doamne ne-am mărturisit. Hristos este slava lui Dumnezeu" (54).
2. Creştinii din popoare nu percepeau semnificaţia ideii că Isus este Hristos (Mântuitorul). Ei ar fi trebuit să renunţe la această denumire sau să adopte un nume simplu. Expresia demnităţii lui Isus putea fi cu greu descoperită în Vechiul Testament şi din această cauză trebuia să fie exprimată prin alte mijloace. Ideile escatologice făceau o legătură apropiată între creştinii din popoare, ideile despre credinţa din creştinismul timpuriu şi ideile cele mai vechi despre Isus. Prin confesiunea că Dumnezeu l-a ales şi l-a pregătit pe Isus, că Isus este îngerul şi îl slujeşte pe Dumnezeu, că El îi va judeca pe cei vii şi pe cei morţi etc., sunt exprimate idei despre Isus în comunităţile creştine din popoare. Aceste idei proveneau din opinia că Isus este Hristosul chemat de Dumnezeu, cel căruia i-a fost încredinţată această funcţie. Mai exista o descriere provenită din cercul de discipoli, inteligibilă mai ales pentru creştinii din popoare: Stăpânul. Această noţiune nu era frecventă şi era pe cale de dispariţie.

3. Prima tradiţie se referea la Isus drept Domn, Mântuitor şi Dascăl dar şi drept Fiul lui Dumnezeu. Această denumire a fost adoptată frecvent în comunităţile creştine din popoare. De aici a provenit concepţia că Isus aparţine de spaţiul divin şi trebuie să fie considerat ca Dumnezeu. Această formulă descrie indirect *Theologia Christi*, exprimată unanim în mărturiile din perioada ceea mai timpurie. (55) Noi trebuie să gândim despre Isus aşa cum gândim despre Dumnezeu fiindcă Dumnezeu l-a înălţat şi l-a împuternicit să fie Domn, să-i judece pe cei vii şi pe cei morţi şi fiindcă El a adus cunoaşterea adevărului, a desemnat pe păcătoşi, i-a eliberat din stăpânirea demonilor şi i-a condus sau îi va conduce din stăpânirea demonilor, din tenebrele morţii şi ale stricăciunii spre viaţa eternă. Noi trebuie să mai reţinem că termenul *dominus ac deus* era foarte frecvent în aceea perioadă iar Mântuitorul putea fi oarecum reprezentat drept o fiinţă divină. Totuşi, Hristos nu a fost pus în egalitate cu Tatăl iar monoteismul a evitat acest lucru. Vom arăta în continuare dacă Isus a fost identificat cu Tatăl în mod deliberat sau în mod intenţionat.
4. Confesiunea obişnuită se limita la următoarele afirmaţii: Isus este Domnul, Mântuitorul, Fiul lui Dumnezeu; Isus trebuie să fie considerat drept Dumnezeu; Isus este prezent alături de Dumnezeu în paradis; Isus trebuie să fie adorat drept cel care îi păzeşte şi îi ajută pe cei săraci; Isus trebuie să fie temut drept judecătorul din viitor; Isus trebuie să fie apreciat cât se poate de mult în calitatea sa de dăruitor al nemuririi; Isus este speranţa şi credinţa noastră. Pe baza acestor confesiuni pot fi descoperite diverse concepţii despre persoana Sa adică despre esenţa lui Isus care dezvăluie în colectiv o anumită analogie cu teologiile grece naive şi filozofice. (56) În momentul despre care discutăm, aici, încă nu existau doctrine ecleziastice în sensul strict ci concepţii relativ fluide care, adeseori, erau denumite *ad hoc*. (57) Două doctrine puteau fi rezumatul acestor doctrine. (58) Isus era considerat drept o fiinţă umană aleasă de Dumnezeu în care sălăşluieşte divinitatea sau spiritul divin iar după ce a fost pus la încercare, a fost adoptat de Dumnezeu şi i-a fost acordată domnia (cristologia adopţională, adopţionism). (59) În mod alternativ, Isus putea fi considerat o fiinţă cerească (cel mai înalt după Dumnezeu), care a fost incarnat şi a revenit din ceruri după ce şi-a împlinit misiunea pe pământ (cristologia pneumatică, pneumatologie). (60) Strict vorbind, aceste două cristologii se exclud reciproc: omul care a devenit Dumnezeu şi Dumnezeu care a apărut drept om. Aceste cristologii s-au apropiat mult atunci când omul Isus a fost conceput drept fiul preexistent al lui Dumnezeu, după ce Spiritul Sfânt a pătruns în fiinţa sa precum şi atunci când denumirea *Fiul lui Dumnezeu*, dedicată acestei fiinţe pneumatica (spirituale) a fost dedusă numai din generarea carnală miraculoasă. Ambele sisteme cristologice păreau să fie regula. Cu toate formele tranziţionale, aceste cristologii pot fi clar separate. Adopţionismul se caracterizează prin dezvoltarea lui Hristos care urmează să devină un domnitor care se aseamănă cu Dumnezeu şi este legat de Dumnezeu; aici botezul are o valoare remarcabilă. Pentru cristologia pneumatică este important un docetism naiv. Până în acest moment, nimeni nu a dorit să afirme esenţele lui Isus: demnitatea divină era considerată o dăruire iar natura umană era un acoperământ temporar sau o metamorfoză a spiritului. În mod cert, formula conform căreia Isus era numai o fiinţă umană era considerată drept jignitoare. Formula inversă, conform căreia persoana lui Isus era identică, în esenţa sa, cu Dumnezeu însuşi, nu a fost respinsă cu aceeaşi determinare. Eventual, formule de acest gen au fost foarte rare şi chiar considerate ca obiecte de suspiciune în sferele de conducere ecleziastică, cel puţin până în mijlocul secolului al II-lea d. Hr. Formule de acest gen apar în documente care cu greu au fost acceptate în cercuri mai largi. După cum erau percepute, scrierile din Vechiul Testament solicitau presupunerea că există cel puţin o fiinţă cerească, eternă şi spirituală. Astfel, chiar şi credincioşii care nu erau siliţi prin cristologie să se gândească la această fiinţă cerească, au fost siliţi să o recunoască. (61) În consecinţă, cristologia pneumatică apare oriunde există o preocupare sinceră despre Vechiul Testament şi oriunde credinţa în Hristos ca revelatorul neprihănit al lui Dumnezeu este prima prioritate. Pentru Barnaba, Clement şi alţii, viitorul aparţinea acestei cristologii fiindcă această cristologie părea să fie solicitată de expunerea curentă a Vechiului Testament. Numai această cristologie permitea legătura strânsă între creaţie şi mântuire fiindcă menţiona dovada că lumea şi religia se află pe acelaşi fundament divin, fiindcă era reprezentată în cele mai valoroase scrieri creştine timpurii şi, în cele din urmă, fiindcă avea loc pentru spirit (Logos). Pe de altă parte, nici o relaţie directă şi naturală cu lumea şi cu istoria universală nu putea fi atribuită cristologiei adopţionaliste, care era determinată din punct de vedere escatologic. Dacă o asemenea relaţie ar fi fost adăugată, ar fi rezultat formule precum cei doi fii ai lui Dumnezeu: un fiu natural şi un alt fiu adoptat.

Aceste formule nu ar fi corespuns cu literele Scrierilor Sfinte şi nici cu retorica creştină. Teofaniile din Vechiul Testament trebuie să fi apărut mult mai exaltate faţă de revelaţiile făcute de omul ridicat la putere şi glorie.

Cristologia adopţionalistă conserva cel mai mult mărturia lui Isus Fiul în calitate de slujitor al lui Dumnezeu. În aparenţă, cristologia adopţionalistă nu a putut să le asigure creştinilor din popoare percepţiile creştine pe care ei le considerau cele mai valoroase. Cristologia adopţionalistă s-a dovedit ca insuficientă atunci când a fost confundată cu orice reflecţie despre relaţia dintre religie şi cosmos, dintre religie, umanitate şi istoria sa. Acest lucru ar fi putut să pară dubios în mijlocul secolului al II-lea d. Hr. Reflecţiile cristologice încă nu erau destul de puternice pentru a înfrânge entuziasmul şi aşteptarea unui sfârşit rapid al lumii. Puternica tendinţă a noii religii (creştine) spre o viaţă sfântă nu permitea ca o anumită teorie să devină obiectul principal al atenţiei. Mai este necesar să fie menţionate controversele care au izbucnit ulterior: cristologia pneumatică este un element esenţial şi indispensabil în expunerile lui Barnaba, Clement şi Ignatie. Iustin demonstrează că el nu poate percepe creştinismul fără o credinţă în adevărata preexistenţă a lui Hristos. Liturgiile şi rugăciunile care au fost conservate numai de rare ori menţionează preexistenţa lui Hristos.

5. Isus a influenţat comunităţile cu următoarele învăţături: crearea cunoaşterii, stabilirea noii legi, Mântuitirul Hristos, crearea vieţii, înfrângerea demonilor, iertarea păcatelor comise în timpul greşelii. Conform tradiţiei apostolice şi conform epistolelor lui Pavel, acestea erau unele idei legate pozitiv de moartea şi reînvierea lui Hristos. Aceste învăţături erau respectate şi de alţi oameni care nu aveau nici o legătură cu evenimentele din creştinism. Dar, nicăieri nu se găsesc observaţii independente despre legătura dintre faptele salvatoare ale lui Hristos şi faptele proclamate în predici, despre moartea pe cruce şi învierea, aşa cum sunt prezentate de Pavel. Fără îndoială, acest lucru provine de la concepţia despre mântuire, degradarea noţiunii de iertare în măsura în care această noţiune putea fi legată, prin intermediul sacrificiului, de fapta lui Isus de înapoiere a vieţii sale. Prin urmare, pentru imaginaţia religioasă, faptele din existenţa lui Isus implicate în predici formau fundamentul concepţiei despre faptele lui Isus dar pentru reflecţie. Din această cauză, mulţi scriitori, precum Hermas de exemplu, nu au acordat atenţie acestui element. Totuşi, acceptată liber, ideea de suferinţă pe cruce şi sângele lui Hristos au acţionat în cercuri largi drept un mister sfânt în legătură cu care trebuie să fie ascunse profunda înţelepciune şi putere a Evangheliei. (62) Caracteristicile unice ale activităţii lui Isus păreau să fie prejudiciate de presupunerea că Isus, în esenţă aceeaşi persoană, era dezvăluitorul lui Dumnezeu încă în Vechiul Testament. Prin urmare, trebuie accentuată ideea că, prin istoricul Hristos, dezvăluirea divină a devenit accesibilă şi inteligibilă pentru toată lumea iar viaţa făgăduită va deveni vizibilă în scurt timp.(63)

Faptele şi prezumpţiile din istoria lui Isus formau proclamaţia eternă despre Isus iar astfel aveau o semnificaţie ieşită din comun. Naşterea din Spiritul Sfânt şi din Virgină, moartea, reînvierea, înălţarea alături de mâna dreaptă a lui Dumnezeu, revenirea - toate acestea păreau evident să fie înălţarea în cer şi, mai puţin cert, coborârea în regatul morţilor. Credinţa că Isus a urcat în ceruri după patruzeci de zile de la învierea sa a devenit mai puternică decât vechea concepţie conform căreia reînvierea şi ascensiunea au coincis precum şi mai puternică decât alte idei care susţineau că între aceste evenimente a trecut mai mult timp. Probabil că acesta este rezultatul curentului care dorea să facă diferenţa între cele două arătări slt înălţatului Hristos. Acest lucru este cât se poate de important pentru începutul delimitării timpurilor. De asemenea, este foarte probabil că acceptarea unui *ascensus in coelum* şi nu numai un simplu *assumptio* era favorabil pentru ideea unei adevărate coborâri al lui Hristos din ceruri şi pentru cristologia pneumatică. Dar, ideea despre *descendus ad inferna* era strâns legată de ideea despre *ascensus in coelum.* Ideea despre *descendus ad inferna* se impunea pe baza profeţiilor din Vechiul Testament. În primul secol d. Hr., acest lucru a rămas incert fiindcă se baza pe rezultatele imaginaţiei religioase care nu puteau să fie incluse imediat în comuniuni. (64)

Se poate constata cu certitudine că articolele incluse în principiile fundamentale din predica despre Isus (*Kerygma*) erau conservate şi apărate în autenticitatea lo de către predicii de profesie ai Bisericii împotriva tentativelor de a le deturna sau de a comite atacuri directe împotriva lor. (65). Dar, aceste articole încă nu aveau valoarea de dogmă fiindcă nu fuseseră puse în alianţa indisolubilă cu ideea de

Mântuire, nu erau formulate în mod stereotip şi încă nu erau stabilite limite pentru imaginaţie în cadrul concepţiei şi al delimitării lor.(66)

§7 Cultul, ordonanţele sacre şi organizarea Bisericii

Examinarea formelor originale de cult şi organizare a Bisericii este necesară fiindcă, în perioada ulterioară, acestea au devenit importante chiar şi pentru evoluţia doctrinei.

1.Conform ideii spirituale pure despre Dumnezeu, exista un principiu stabil conform căruia numai slujba spirituală este pe placul lui Dumnezeu iar ceremoniile erau anulate. (67) Dar, dat fiind că Vechiul Testament şi tradiţia apostolică au făcut la fel de certă ideea că slujba lui Dumnezeu este o jertfă, slujba creştină a lui Dumnezeu a fost propagată sub aspectul unui sacrificiu spiritual. În sensul cel mai general, slujba creştină era concepută drept oferirea inimii şi a ascultării precum şi consacrarea întregii persoane, trup şi suflet, pentru Dumnezeu. (68) Creştinul şi întreaga comunitate erau consideraţi Templul lui Dumnezeu. (69) În mod deosebit, rugăciunea de preamărire şi mijlocire (70) era considerată drept sacrificiul care trebuia să fie alăturat, fără constrângere sau ceremonie de posturi şi acte de dragoste miloasă (compasiune). (71) Rugăciunile omului, oferite în cadrul rugăciunilor publice ale comunităţii şi jertfele, folosite pentru cina Domnului, masa comună şi ajutorul săracilor, erau considerate un sacrificiu în sensul cel mai specific (jertfe şi daruri). (72) Următoarele afirmaţii au devenit esenţiale pentru perioada care a urmat: 1) ideea de jertfă domina toată slujba religioasă; 2) cina sfântă era sărbătorită în mod deosebit iar astfel a primit o nouă semnificaţie; 3)susţinerea celor săraci, faptele de milă, pomană, milostenie, în special cele împlinite prin rugăciune şi post au fost incluse în categoria de jertfe (Epistola lui Pavel către evrei 13:16). Astfel, s-a creat ocazia de a aplica cât se poate de inclusiv ideea de jertfă şi de a înlocui ideea semită din Vechiul Testament despre sacrificiu cu interpretarea elenă a acestei idei. (73) Se poate susţine că schimbările din creştinism impuse de catolicism cu privire la jertfe şi cina sfântă a Domnului sunt cât se poate de clare şi au avut multiple consecinţe. Aceste schimbări au creat o legătură apropiată mai ales între cina Domnului şi ideea de jertfă.

2. *Didahia* (Învăţăturile apostolilor) poate fi considerat un document clasic. Aici, conform spuselor divine, botezul, regulile de post şi de rugăciune, mai ales rugăciunea către Domn precum şi *Euharistia* (Frângerea pâinii) sunt recunoscute ca fundamente ale comunităţii creştine. Atunci când jertfa duminicală purificată prin fraternitate şi practica disciplinei comune sunt prezentate drept esenţiale pentru stabilitatea unei anumite comunităţi, noi percepem că ideea generală a unei slujbe spirituale pure a lui Dumnezeu a fost totuşi realizată în instituţii definite şi, în primul rând, a inclus ordonanţele tradiţionale sacre şi s-a potrivit cu ele, pe măsura în care acest lucru era posibil. (74) Acest lucru putea să aibă efect numai sub influenţa ideii despre simbol. Astfel, această idee a fost cât se poate de puternic legată de ordonanţe. Elementul simbolic din această perioadă nu trebuie să fie considerat a fi în contradicţie cu elementul obiectiv real. Elementul simbolic trebuie să considerat drept elementul tainic, creat de Dumnezeu şi aflat în contradicţie cu elementul natural şi, evident, profan. Am menţionat deja că botezul în numele Tatălui, Fiului şi al Sfântului Spirit era considerat îmbăierea pentru regenerare, reînnoirea vieţii, pe măsura în care astfel sunt alungate păcatele din orbia precedentă. Credinţa era considerată drept o condiţie necesară iar iertarea păcatelor din trecut părea să fie o faptă demnă de Dumnezeu după pocăinţă dar rezultatul pretins de botez a continuat să fie incert. (75) Botezul impunea scopuri dificile care păreau să fie importante decât darurile retrospective pe care le oferea. (76) În aceste condiţii, ritul îi făcea pe credincioşii care urmau să fie botezaţi să acorde valoare elementului misterios ca atare. (77) Astfel, întotdeauna ce creează o stare de lucruri care nu uşurează ci prepară introducerea unor idei noi şi ciudate. Imaginaţia şi reflecţia nu pot continua pentru mult timp în vidul misterului. În această perioadă, denumirile de "stampilă" şi "iluminare" au devenit obişnuite pentru botez. Aceste denumiri ne arată că nici una dintre ele nu este o descriere directă pentru efectul presupus al botezului, iertarea păcatelor, ambele fiind o dovadă ale unei concepţii elene. Botezul denumit "stampilă" (78) era considerat garanţia unei binecuvântări dar legătura dintre aceste elemente rămâne neclară. Prin denumirea "iluminare", (79) botezul este expus într-un aspect care îi este străin. Ar fi fost altceva dacă ar fi trebuit să gândim despre "iluminare" drept un dar al

Sfântului Spirit acordat celor botezaţi ca un adevărat principiu pentru o nouă viaţă şi puteri miraculoase. Se pare că ideea de uniune necesară între botez şi o comunicare miraculoasă din partea Spiritului Sfânt s-a pierdut sau a devenit incertă. Starea curentă a lucrurilor nu mai era favorabilă acestei idei şi nu mai explica botezul ca "iluminare".(80)

Cel mai important lucru despre Cina Domnului este că sărbătorirea sa a devenit esenţială pentru slujba Bisericii şi chiar pentru existenţa sa ca Biserică. Cina Domnului era celebrată cu a o masă în comun iar astfel părea să fie expresia unităţii frăţeşti a comunităţii. Rugăciunile de la Cina Domnului aduceau în faţa lui Dumnezeu, prin preamărire şi mijlocire, tot ceea ce afecta comunitatea. Elementele ordonanţei sfinte au fost extinse prin oferirea de daruri confraţilor creştini săraci, care primeau aceste daruri din mâna lui Dumnezeu. Din aceste puncte de vedere, sfânta ordonanţă apărea drept un sacrificiu al comunităţii şi un sacrificiu de preamărire. (81)

Cu privire la Cina Domnului, cel mai important lucru este că această sărbătorire a devenit esenţială pentru slujba Bisericii şi chiar pentru existenţa sa ca Biserică. Cina Domnului era celebrată cu o masă în comun iar astfel ceremonia părea să fie expresia unităţii frăţeşti a comunităţii. Prin rugăciunile de la Cina Domnului era adus în faţa lui Dumnezeu, prin preamărire şi mijlocire, tot ceea ce afecta comunitatea. Elementele ordinanţei sfinte au fost extinse la oferirea de daruri confraţilor creştini săraci, care astfel le primeau din mâna lui Dumnezeu. Cu privire la Cina Domnului ca act de sacrificiu, toţi termenii tehnici din Vechiul Testament puteau aplicaţi aici. Toate comorile de idei legate de sacrificiu din Vechiul Testament puteau fi transferate aici. Nu se putea afirma că ceva cu totul străin a fost introdus în ordonanţă, oricât de incert ar fi dacă, părerea întemeietorului, masa era considerată o cină de sacrificiu. Dar, trebuie să fi fost cât se poate de important că o comoară de idei era legată de ordonanţa care nu avea nimic în comun cu scopul cinei ca memorial al decesului lui Hristos (82) sau cu simbolurile misterioase ale trupului şi sângelui lui Hristos. Rezultatul a fost că o tranzacţie a primit o valoare dublă. La un anumit moment, această tranzacţie a apărut drept Euharistie şi jertfă a Bisericii (83), drept sacrificiul pur adus marelui rege al creştinilor, împrăştiaţi în toată lumea, atunci când ei îi oferă rugăciunile lor şi aduc în faţa Lui din nou darul Sau pentru a primi înapoi mulţumiri şi slavă. Aici nu se face referinţă la cuvintele misterioase că pâinea şi vinul sunt trupul frânt al lui Hristos şi sângele lui Isus vărsat pentru iertarea păcatului. Aceste cuvinte trebuie să fi cerut o consideraţie deosebită. Aceste cuvinte invocau recunoaşterea în faptele sacramentale sau, mai curând, în elementele consacrate ale unei misterioase comunicări a lui Dumnezeu, un dar de mărturie. Dar, pe baza unei concepţii pur spirituale a darului divin de mântuire, binecuvântarea mijlocită se Sfântul Spirit putea fi concepută drept spirituală (credinţă, cunoaştere sau viaţa eternă). Elementele consacrate puteau fi recunoscute numai ca instrumentele misterioase ale acestor binecuvântări. Încă nu exista o gândire despre diferenţa dintre simbol şi instrument; mai curând, instrumentul era considerat ca simbol şi viceversa. Este zadarnic să căutăm orice legătură specială în participarea elementelor consacrate în iertarea păcatelor. Tot curentul de noţiuni despre păcat şi iertare făceau ca acest lucru să fie imposibil. Întărirea credinţei şi a cunoaşterii precum şi garanţia vieţii eterne erau elementele cele mai importante. Masa la care se servea pâinea obişnuită, vin dar şi hrana spirituală părea să influenţeze. Cu toate acestea, exista puţină reflecţie. Dar, fără îndoială, gândirea evolua aici într-o zonă delimitată de a face dreptate pentru cuvintele transmise şi pentru convingerea fundamentală că lucrurile spirituale pot fi primite numai prin intermediul Spiritului. (84) Astfel, ideile despre sacrificiu şi dar sfânt garantat de Dumnezeu se adăugau la ideea despre Cina Domnului. Aceste două elemente erau ţinute separat fiindcă încă nu existau urme ale concepţiei conform căreia trupul lui Isus reprezentat în pâine (85) este sacrificiul oferit de comunitate. Dar, aici pare necesară chemarea de a interpreta, pornind de la aceste premize, dezvoltarea ulterioară a acestei idei cu respectul meritat de ideile elene antice despre sacrificiu.

3. Diferenţele naturale dintre oameni precum şi diferenţele de poziţie şi vocaţie implicate astfel nu urmau să fie anulate în Biserică, fără legătură cu independenţa şi egalitatea fiecărui creştin separat. Aceste diferenţe urmau să consacrate şi, în primul rând, orice relaţie de pietate naturală urma să fie respectată. Prin urmare, cei mai în vârstă au obţinut o autoritatea deosebită: ei urmau să obţină cel mai mare respect şi supunerea implicată. Oricât de importantă ar fi fost organizarea bazată pe diferenţa dintre seniori şi tineri, acest lucru nu trebuia să fie considerat caracteristic Bisericilor, chiar şi atunci când în vârful

comunităţii apărea un forum de bătrâni, aşa cum era cazul în comunităţile mai mari sau, eventual, peste tot. Numai organizarea bazată pe darurile Spiritului acordate Bisericii lui Dumnezeu (86) corespundeau cu iniţiala caracteristică a comunităţii creştine. Prin urmare, în epoca apostolică a fost transmisă o dublă organizare. Unul dintre principiile de organizare era bazat pe slujirea cuvântului şi se considera că este stabilit direct de Dumnezeu. Un alt principiu de organizare era legătura ceea mai apropiată cu economia Bisericii şi, în primul rând, cu oferta de daruri prin slujba de sacrificii. În prima grupă creată prin primul principiu de organizare se aflau oamenii grăitori ai Cuvântului Dumnezeiesc, chemaţi şi înzestraţi de către Dumnezeu şi dăruiţi creştinismului dar nu drept o comunitate aparte. În calitate de apostoli şi dascăli, ei aveau datoria să răspândească Evanghelia, adică să edifice Biserica lui Hristos. Ei erau consideraţi în comunităţi drept adevăraţii episcopi, cuvintele lor proveneau din Spirit şi toată lumea trebuia să le accepte în credinţă. În a doua grupă, creată prin cel de-al doilea principiu de organizare, erau episcopi şi diaconi denumiţi de congregaţia specifică şi dotaţi cu carisma de a conduce şi de a ajuta; ei erau cei care trebuiau să primească şi să administreze darurile, să presteze serviciul de sacrificii şi să fie responsabili pentru treburile comunităţii. (87) De regulă, episcopii, în calitate de persoane oficiale independente, erau aleşi dintre seniori. În secolele II - III d. Hr. profeţii şi dascălii au fost marginalizaţi iar funcţia lor de slujire solemnă a Spiritului a început să fie transferată la episcopi care deţineau deja o funcţie importantă în serviciul public. În acelaşi timp, părea din ce în ce mai potrivit de a încredinţa primirea şi administrarea darurilor celor care deţineau funcţia de a se îngriji ca slujba publică să fie unitară. La fel ca înainte, acest lucru însemna ca un număr de presbiteri să rămână capetele Bisericii, adică un fel de Senat al comunităţii. (88) Ideea despre episcopii şi diaconii aleşi, ca antagonism faţă de ideea despre preoţi şi cei din tribul Levi, s-a format mai devreme, în legătură cu ideea despre un nou sacrificiu. Dar, mai descoperim şi o altă idee, probabil precedentă. Conform acestei idei, profeţii şi dascălii, predicatorii însărcinaţi ai lumii, sunt preoţii. Ezitarea de a aplica această importantă alegorie a fost terminată odată cu dispariţia ultimii viziuni. Probabil că era important ca odată cu preluarea funcţiilor vechi, episcopii sau episcopul să preia şi profunda veneraţie de care se bucurau aceste organe deosebite ale Spiritului. Pe de altă parte, se pare că în jurul anului 140 AD, condiţiile pentru organizarea comuniunilor erau foarte diverse. Fără îndoială, în unele locuri a fost aplicată soluţia convenabilă de a numi un singur episcop, fără extinderea funcţiilor sale iar profeţii şi dascălii au rămas, în continuare, marii vorbitori. Pe de altă parte, este posibil ca în alte comunităţi să fi existat un număr de episcopi, fără ca profeţii şi dascălii să mai aibă un rol important. Astfel, a fost realizată o organizare permanentă. Constituţia episcopală apostolică a fost stabilită numai ca urmare a crizei gnostice, care a fost o criză esenţială din toate punctele de vedere. Aici trebuie să luăm în consideraţie una din principalele prezumpţii care a influenţat profund dezvoltarea doctrinei. Pentru Biserică, toate legile după care trăim şi toate binecuvântările sacre erau considerate ca proveniente de la cei doisprezece apostoli. Din această cauză, Bisericile considerau că episcopii şi diaconii sunt numiri ale Apostolilor. În mod firesc, Apostolii s-au denumit primii slujitori oficiali ai Bisericii. (89) Chestiunea care se pune aici este teoretică şi este un element integral din teoria generală conform căreia, din toate punctele de vedere, cei doisprezece apostoli sunt termenul interimar între Isus şi Bisericile din prezent. Această concepţie a anticipat marea criză gnostică.. Din această concepţie au fost deduse numai caracteristicile Bisericii dar nu şi cele ale preoţimii. Credinţa era că independenţa şi suveranitatea Bisericilor nu erau periclitate de această concepţie fiindcă o instituţie apostolică este considerată drept echivalentă cu o instituţie a Sfântului Spirit. Independenţa Bisericilor se baza exact pe faptul că aveau Spiritul în esenţa lor. Concepţia descrisă aici pe scurt a fost complect transformată în perioada care a urmat prin adăugarea ideii despre succesiunea apostolică care, împreună cu ideea despre preoţia specifică a conducătorului Bisericii, a devenit cel mai important mijloc de a eleva funcţia dincolo de comuniune. (90)

4. Credinţa comună, începuturile cunoaşterii, slujba şi organizarea Bisericii creştine au demonstrat că premizele necesare pentru dezvoltarea catolicismului existau deja încă înainte de mijlocul secolului al II-lea d. Hr. şi înainte de conflictul ardent cu gnosticismul. Acest lucru poate fi constatat fier prin forma specifică *Kenygma* , prin expresia ideii despre tradiţie sau prin teologie, cu atitudinea sa morală şi filozofică. Spiritul elen a accelerat această evoluţie dar nu a indicat o nouă direcţie. Spiritul elen, cel mai eficient element din gnosticism, era deja tăinuit în creştinismul timpuriu din popoare, era aerul respirat de

oameni dar caracteristicile gnosticismului erau refuzate. (91) În Epistolele sale către romani şi corintieni, Pavel a transplantat Evanghelia în modalităţile de gândire elene. În acelaşi timp, Pavel a introdus Noul Testament drept o sursă de influenţă în lumea ideilor elene despre religie şi filozofie. Prin cristologia sa pneumatică şi cosmică, Pavel i-a impulsionat pe greci spre teologumena, în serviciul căreia ei îşi puteau pune toată filozofia şi tot misticismul lor. Prin crucificarea lui Hristos, Pavel a proclamat înţelepciunea Spiritului, adică înţelepciunea lui Isus cel din ceruri. În acest moment a fost stabilit un fapt care putea duce la forme multiple dar toate forţele şi ideile elenismului trebuiau să treacă treptat la Evanghelie. Dar, nici măcar astfel nu a fost spus ultimul cuvânt. Din contra, noi trebuie să reţinem că Evanghelia a aparţinut eternităţii iar acest lucru este demonstrat prin acţiunea reciprocă dintre Vechiul Testament şi religiile elene.

Documentele din secolul I d. Hr. care s-au păstrat din Biserica creştinilor din popoare sunt foarte diverse. În *Didahia* există un catehism despre viaţa creştină, dependentă de un catehism iudeu - elen care exprima specificul creştin în rugăciune şi în ordinea bisericească. Epistola lui Barnaba, probabil originară din Alexandria, instruieşte interpretarea literală creştină a Vechiului Testament. Din punct de vedere cristologic, Epistola lui Barna îl urmează, în esenţă, pe Pavel. Prima epistolă a lui Clement conţine reminiscenţe pauliene (reconcilierea şi justificarea) şi reprezintă aceeaşi cristologie dar este concepută într-un mod de gândire moralist. Aceasta este ceea mai tipică scriere în care sunt exprimate spiritul tradiţiei, ordinea, stabilitatea şi conservarea bisericească a Romei. Exprimarea clasică a modului de gândire moralist este în *Păstorul lui Hermas* şi *2 Clement*, care este un document important datorită proeminentului element escatologic. Teologia lui Ignatie este ceea mai avansată în măsura în care el se opune gnosticilor, pune pe prim plan mântuirea şi orientează cunoaşterea sa nu prea mult spre Vechiul Testament ci spre istoria lui Isus. El încearcă să-l facă pe Isus esenţa creştinismului. În acest sens, teologia şi naratia sunt cristocentrice, legate de teologia lui Pavel. Alături de el se află, ca spirite înflăcărate, Melito şi Irenaeus, aşa cum Methodius a fost legat de teologia ortodoxă clasică din secolele IV şi V d. Hr. Această tendinţă intelectuală trece de la Ignatie la Melito, Irinaeus, Methodius, Atanasie din Alexandria, Grigore de Nyssa la Chiril din Alexandria. Caracteristicile acestui curent erau că Isus este punctul cardinal al teologiei iar principalele subiecte ale istoriei sunt misterele Mântuirii. Ignatie se distingea şi prin faptul că era entuziast, patetic şi evlavios faţă de Hristos şi posedat de Hristos. Epistola lui Policarp se caracterizează prin dependenţa sa faţă de scrierile creştine anterioare (Epistolele lui Pavel, Întâia Epistolă Sobornicească a lui Ioan, Întâia Epistolă Sobornicească a lui Petru).

Filiaţia Ignatie, Policarp, Melito, Irinaeus se afla într-un contrast caracteristic cu ceilalţi, are rădăcini profunde în epoca apostolică şi conţine germenii multor factori din formarea ulterioară a dogmei, după cum au apărut la Methodius, Atanasie, Marcellus sau Chiril din Ierusalim. Deci, este foarte incert dacă într-adevăr se poate vorbi despre o teologie din Asia Mică. Dar, este foarte probabil ca Asia Mică să fi fost centrul spiritual al creştinismului în perioada 60 AD - 200 AD. Ceea ce ştim noi aparţine mai mult de istoria Bisericii decât de istoria specifică a dogmei.

Cap. III: Note

1. Afirmaţiile din acest capitol solicită o toleranţă deosebită pentru selecţia din materialul vast şi variat. În cadrul unui studiu de dimensiuni reduse nu pot fi exprimate flexibilitatea şi oscilaţiile acestor idei precum şi gândurile caracteristice creştinilor din perioada ceea mai timpurie. După cum vom demonstra, exista o tradiţie complex, stabilită din multe perspective; acest sistem mai era sub dominaţie unui adept entuziasmat astfel că ceea ce părea că este stabilit la un moment dat, dispărea în momentul următor. În cele din urmă, atenţia trebuie să îndreptată spre faptul că la începuturile cunoaşterii, cei din comunitatea creştină nu mai avea prea multe îndoieli şi erau persoane care conduceau alţi indivizi. Dacă din scrierile apostolice din aceea perioadă am fi avut numai prima Epistolă a lui Clement şi Epistola lui Policarp, ar fi fost relativ uşor să fie conturată o istorie clară a procesului de dezvoltare care a legat Paulinismul cu vechea teologie catolică, ceea ce ar fi permis justificarea ideilor tradiţionale. Dar, alături de aceste două epistole, monumente clasice ale tradiţiei meditative, noi mai posedăm un mare număr de documente care demonstrează cât de complexă şi complicată era această evoluţie. De asemenea, aceste documente ne arată cât de atenţi trebuie să fim în interpretarea documentelor post - apostolice care au apărut imediat după epistolele pauline. Noi trebuie să considerăm în special paragrafele şi ideile din aceste documente care creează diferenţa faţă de paulinism. De asemenea, este foarte important că aceste două epistole provin de la Roma şi din Asia Mică, având în vedere că acestea sunt locurile în care trebuie să căutăm faza embrionară a doctrinei catolice vechi. Numeroase înşiruiri frumoase, sub forma ideilor fundamentale şi opiniilor specifice, trec de la teologia din Asia Mică din perioada post - apostolică la vechea teologie catolică.

2. Epistola lui Pavel către Evrei 10:25, Faptele lui Barnaba (Alexander Roberts & James Donaldson, *Ante - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1886, 2004, v. 8, p. 493 ff), Epistola lui Ignatie şi alte documente demonstrează că până în mijlocul secolului al II-lea şi chiar mai târziu, existau creştini care, din diverse motive, erau în afara comunităţilor sau doreau să aibă numai o legătură slabă şi temporară cu ele. Impulsul de a pune întrebări apare în majoritatea scrierilor din perioada post - apostolică şi în perioada pre - catolică. Noi doctrine erau aduse de la creştini rătăcitori care, în multe cazuri, nu făceau parte dintr-o comunitate, nu respectau înţelegerile din comunităţile existente dar aspirau să formeze conventicule.

3. Importanţa elementului social în comunităţile creştine timpurii a fost pusă în evidenţă în lucrările lui Renan, Havet şi altii. Istoricul dogmelor trebuie să menţioneze acest aspect şi să facă legătura între noţiunile credinţei şi scopurile morale conştiente.

4. Clement of Rome, *First Epistle to the Corinthians* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 21 [NT]

5. Vezi scrierile lui Clement în J.B.Lightfoot & J. R. Harmer (eds.), *op.cit.* şi epistolele lui Ignatie in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 45 ff. [NT]

6. Hermas, *op. cit*., Papias *Fragments* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 159 [NT]

7. Faptele lui Barnaba in Alexander Roberts & James Donaldson, *Ante - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1886, 2004), v. 8, p. 493 ff; 2 Clement 2 in J.B.Lightfoot & J. R. Harmer (eds.), *op.cit.*

8. Vezi: Ph. Schaff, *The Oldest Church Manual called the Teaching of the Twelve Apostles*, (NY: Scribner, 1885, pp. 161 ff. [NT], Justin, *First Apology* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaues,* p. 188 ff. [NT] şi *Apology of Aristides* in J. A. Robinson (ed.), *Contributions to Biblical and Patristic Literature*, (Cambridge, University Press, 1891), ch. 15, p. 48 ff: "Creştinii îl ştiu pe Dumnezeu şi cred în Dumnezeu, creatorul cerurilor şi al pământurilor, Dumnezeu în care totul există şi Dumnezeu care a creat tot, Dumnezeu cel unic. Creştinii au primit de la Dumnezeu poruncile pe care le-au gravat în sufletul lor, poruncile pe care le respectă în speranţa şi în aşteptarea lumii care va veni. Din

această cauză, creştinii nu comit adulter, trăiesc în virtute, nu dau mărturie falsă, nu fură ceea ce le-a fost încredinţat sau ceea ce nu le aparţine." Cf. *The Gospel of Peter* in A. Menzies (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1896, 2004), v. 9, p.3 [NT]
9. Autorul propune cercetarea literaturii greco - iudaice şi creştine cu privire la normele morale, începând de la Vechiul Testament până la *Didahia*. Autorul mai propune ca regulile rabinilor farisei să fie incluse în această cercetare.
10. Vezi: Hermas, *op. cit.*, p. 9, Clement, *op.cit.*, VI, 6, 48, VI, 5, 39, Aristides, *op. cit*. ch. 15, ch. 2. Origen's *Commentary on John* I, 32 in A. Menzies (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1896, 2004), v. 9, p. 314 [NT]
11. J. B. Lightfoot, *St. Clement of Rome: The Two Epistles to the Corinthians*, (London & Cambridge: MacMillan, 1869), p. 194 ff [NT]
12. *Constitutions of the Holy Apostles* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 7, p. 385 ff.
13. Epistola lui Barnaba in J.B.Lightfoot & J. R. Harmer (eds.), *The Apostolic Fathers*, (London: MacMillan, 1891, pp. 1, p. 269 ff, Epistola lui Ignatiei către Magnesieni in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 59 ff., Clement din Alexandria, *The Instructor* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 222 ff..
14. Primul exemplu este *Întâia epistolă a lui Pavel către Corinteni*.
15. Aceste noţiuni sunt menţionat foarte frecvent în scrierile din Noul Testament (de exemplu, Epistolele lui Pavel) precum şi în scrierile apocrife (de exemplu, Ignatieie). [NT]
16. Formula era "Dumnezeu a grăit prin profeţi" sau "Spiritul profetic".
17. Se poate presupune că acest lucru este cert în cazul Bisericii din Egipt.
18. Autorul citează formula vechiului simbol roman: "Eu cred în Tatăl Atotputernic și în Hristos Isus Fiul lui cel născut, stăpânul nostru născut în Spiritul Sfânt și Maria Fecioara, răstignit și îngropat; în a treia zi a învierii din morți, a înviat în ceruri, stând de partea dreaptă a Tatălui, când El vine viu și mort."
19. Vezi Eusebius *op.cit*. (*Church History*) III: 39 p. 170 ff despre scrierea lui Papias.
20. Probabil că formula ceea mai corectă este *Învăţătura Domnului pentru Apostoli* (cf. A Doua Epistolă Sobornicească a lui Petru 3:2)
21. În scrierile sale, Petru consideră că acest colegiu se află într-o uniune perfectă.
22. Autorul discută aici pe larg semnificaţia celor doisprezece apostoli şi afirmă că în mijlocul secolul al II-lea autoritatea apostolilor poate fi exprimată astfel: a) Apostolii erau misionari în întreaga lume; b) Apostolii stăpâneau Biserica şi stabileau funcţiile ecleziastice; c) Apostolii erau garanţia adevăratei doctrine prin tradiția care revenea la ei şi prin scrierile lor; d) Apostolii erau consideraţi idealulrile vieţii creştine; e) Apostolii erau consideraţi, eventual, mediatorii mântuirii.
23. *Învăţăturile Domnului de către cei doisprezece apostoli* c. 1 - 10
24. Barnaba *op. cit*., 16, 9
25. Cf. Clement of Rome, Epistle to the Corinthians *op. cit*. şi Hermas *op. cit.*
26. Cf. lucrările lui Hermas, Clement din Roma, Policarp şi Iustin.
27. Vezi: Apocalipsa lui Ioan, 1 Timotei 3:16
28. Profetul şi învăţătorul exprimă ceea le sugerează Spiritul lui Dumnezeu. Prin urmare, spusele lor sunt cuvintele Domnului. Pe măsură ce scrierile lor pot fi aplicate în tot creştinismul, acestea sunt scrieri inspirate şi sfinte. Cf. Faptele Apostolilor 22 - 25.
29. Milenarismul trebuie să fie considerat un element esenţial în cadrul predicii creştine. În primul secol d. Hr., milenarismul a fost influenţat de creştinism iar astfel a pătruns în propaganda iudaică din Imperiu şi s-a extins mai mult. La început, speranţele provenite din iudaism au fost numai puţin modificate. În rest, chiar şi detaliile despre speranţele iudaice pentru viitor şi apocalipsele extracanonice iudaice (Enoch, Baruch) erau citite intens alături de Daniel. Aceste scrieri au fost adăugate parţial la cuvintele lui Isus şi erau modele pentru scrieri similare. În speranţele creştine pentru viitor şi în escatologia iudaică pot fi identificate elemente esenţiale şi accidentale alături de elemente fixe şi fluide. Printre elementele esenţiale sunt incluse: 1) noţiunea despre conflictul final îngrozitor cu puterile lumii care este aproape de a izbucni

(în greacă: *conflictul desăvârşit ajuns la sfârşit*); 2) credinţa că Hristos va reveni în curând; 3) credinţa că, după cucerirea puterii laice, inclusiv regatul diavolului, Hristos va stabili un regat glorios pe pământ şi va face ca sfinţii să fie parte din acest regat; 3) credinţa că, în cele din urmă, Hristos ii va judeca pe toţi oamenii. Elementele fluide conţin noţiunile despre Antihrist şi durata regatului glorios al lui Hristos. Marea moştenire primită de comunităţile creştine din popoare de la iudaism au fost speranţele escatologice şi monoteismul promis prin revelaţie şi credinţa în providenţă. Legea ca lege naţională a fost anulată. Vechiul Testament a devenit o nouă scriere în mâinile creştinilor din popoare. Cu toate amănuntele şi umbrele lor, speranţele escatologice au fost la început acceptate şi s-au conservat în cercuri largi. Schimbarea permanentă a situaţiei politice au creat unele schimbări în speranţele escatologice. Vezi: J. P. Kirsch, *Millenium and Millenarianism* in Catholic Encyclopedia (NY: Appleton, 1911), v. 10 ; Anne Taylor, *Visions of Harmony: A Study in the 19th Century Millenarianism*, (Oxford: University Press, 1987). [NT]
30. Vezi, de exemplu, scrierile lui Clement, Hermas, Barnaba, Policarp şi Iustin. La început, acest subiect îşi găseşte locul în speranţa de a împărtăşi regatul glorios al lui Hristos. Prin urmare, speranţa de reînviere a trupului dispare sau se schimbă atunci când chiar această speranţă trece pe plan secundar. În cele din urmă, speranţa reînvierii trupului este afirmată peste tot şi a devenit importantă în sinea sa în noua structură de expectaţiuni escatologice, în care a devenit o credinţă specifică creştinismului. La începuturi, speranţa de reînviere a trupului era legată de speranţa unei vieţi fericite, cu o binecuvântare uşurătoare sub pomi verzi, pe câmpii splendide, cu turme pentru hrană şi îngeri zburători cu haine albe. *Apocalipsa lui Petru* şi *Pasiunile sfinţilor Perpetua şi Felicitas* trebuie să fie citite pentru a constata toată fantezia multor creştini, nu numai a celor fără cultură, care sălăşluia într-un basm în care ei percepeau în acest moment zilele străvechi şi pe tânărul cioban Hristos. Cele mai cumplite delinieri ale Infernului erau reversul afirmaţiilor precedente. Prin *Apocalipsa lui Petru*, noi ştim acum cât de vechi erau aceste delinieri.
31. Cunoaşterea perfectă a adevărului şi cunoaşterea vieţii eterne sunt cât se poate de puternic legate între ele, fiindcă Tatăl adevărului este şi Prinţul vieţii. (Vezi: Mathetes, *Epistle to Dignetus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 23 ff). Această clasificare elenă cu siguranţă a pătruns în teologia iudaică din Palestina şi poate fi recunoscută printre marile intuiţii care, în decursul timpului, au unit spiritele religioase şi reflective din toate naţiunile. Timp de secole, formula paulină "unde există iertarea păcatului, există şi viaţă eternă" nu a avut o istorie separată. Dar, formula "unde există adevăr şi cunoaştere perfectă există şi viaţă eternă" a avut de la începuturi ceea mai bogată istorie din creştinism. Cu totul separată de Ioan, această formulă este mai veche decât teologia apologiştilor, poate avea un conţinut variat iar în Biserică au exista întotdeauna rezerve dar noi putem considera această formulă drept un element cu efect elen asupra creştinismului.
32. Chiar şi o astfel de iertare este în contradicţie cu moralismul. Iertarea solitară mu era pusă în discuţie şi era considerată, mai curând, drept separată de noua religie şi a fost stabilită prin apelul la omnipotenţa şi bunătatea extraordinară a lui Dumnezeu, care apare numai la chemarea celor păcătoşi. Graţia ca atare este consumată în această chemare (Barnaba *op. cit*. 5.9, 2 Clement *op.cit*. 2 4-7). Dar, graţia în sine pare să fie anulată atunci când păcatele comise înainte de baptism erau considerate drept păcate comise în ignoranţă. (Tertullian, *On baptism* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004) v. 3, p. 669 [NT]). Pe baza acestui lucru, Dumnezeu consideră că merită să-i ierte adică să accepte pocăinţa provenită dintr-o nouă cunoaştere. Astfel, totul este echivalent cu dăruirea generoasă a cunoaşterii iar afirmaţia că "Isus acceptă păcătoşii" este cu totul adumbrită. Tradiţia acestei afirmaţii şi instinctul religios incitat nu permiteau dezvoltarea consistentă a acestei concepţii moraliste. Vezi scrierile lui Hermas, Clemens, Aristides şi Tertulian.
33. Această idee este proeminentă în special la Barnaba. Noua formulare, *legea necesară uniformă*, provine de la iertarea păcatului. În viziunea moralistă, iertarea păcatului provine de la reînnoirea adusă spontan pe fundalul cunoaşterii din simţirea penitentă.
34. Noţiunile de promisiune, cunoaştere şi adevăr formează o triadă pe care este bazată concepţia catolică a creştinismului. Fără îndoială, termenul "fidelitate" trebuie să preia conducerea peste tot, dar nu trebuie

să ne gândim la ideea paulină despre fidelitate. Părinţii Apostolici reflectă numai uneori despre credinţă. Ei consideră ca adevăr un număr de tradiţii sfinte şi supunerea faţă de ele, alături de speranţa că toate conţinuturile vor fi dezvăluite. Vezi, de exemplu, scrierile lui Barnaba, Policarp, Tertulian).
35. Vezi: Richard Adelbert Lipsius, *De Clementis Romani Epistola ad Corinthios priore Disquisitio*, (Leipzig: Brockhaus, 1855) [NT]. În general, creştinismul din popoare a înţeles teologia paulină dar, în decurs de două generaţii, această percepţie a dispărut.
36. Vezi: 2 Clement 8, 6
37. Hermas şi Iustin au presupus acest lucru. Hermas a căutat şi găsit modalitatea de a face faţă rezultatelor provenite din aceste idei care periclitau Biserica prin decimare dar a pus ideea sub semnul întrebării. După Hermas, creştinismul era o comuniune de sfinţi care deţine în centrul său mărturia certă. Concluzia necesară era că toţi membrii comuniunii creştine trebuie să ducă o viaţă fără păcate.
38. Vezi: W. Werde, *Untersuchngen zum ersten Klemens briefe*, (Götingen: Karlstner, 1891) ; E. Hatch, *op. cit*.
39. Este extrem de important că autorii ecleziastici, aproape fără excepţie până la Iustin, au citat şi au aplicat cuvintele Domnului în sensul literal, mai ales pentru a declara moralitatea creştină. Lucrurile au fost diferite cu teologii din perioada imediat ulterioară, adică gnosticii şi Părinţii Bisericii pornind de la Iustin.
40. Vezi, de exemplu, *Epistola lui Pavel către Evrei*. Pentru clasele erudite, această epistolă a fost unul din cele mai impresionante articole din predica misionară. Prin această modalitate, creştinismul a obţinut o putere pe care alţii nu o aveau, cu excepţia iudeilor. Dar, tocmai din acest motiv, trebuie să nu transformăm această chestiune într-o formulă conform căreia creştinii din popoare ar fi conceput Vechiul Testament ca esenţial prin schema predicţiei şi a realizării. În mod cert, Vechiul Testament era o scriere de predicţii şi, tocmai din acest motiv, revelaţia deplină a lui Dumnezeu nu mai necesită adausuri şi exclude schimbări ulterioare. Împlinirea istoric dovedeşte lumii adevărul despre aceste revelaţii. Eventualitatea umbrei şi a realităţii încă nu poate fi văzută. În astfel de circumstanţe, chestiunea necesară care se pune este ce semnificaţie independentă şi ce interpretare ar fi putut să fie făcută pentru apariţia lui Hristos, în afară de confirmarea Vechiului Testament. Cu excepţia gnosticilor, o perioadă de timp surprinzător de lungă a trecut înainte de a fi această întrebare, adică această întrebare nu a fost pusă înainte de vremurile lui Irinaeus (c. 130 AD - c. 202 AD)
41. Vezi *Didahia* 8
42. Apocalipsa lui Ioan 2:9, 3:9
43. Autorul menţionează ca surse scrierile lui Barnaba, Clement, Iustin şi Pionius (Acta Pionii).
44. Vezi *Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho,,* op. cit.
45. Vezi, Barnaba
46. Vezi *Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho,,* op. cit.
47. Dumnezeu era conceput şi prezentat *corporal* de creştinii fără cultură, dar nu numai de către ei, după cum dovedesc controversele ulterioare (de exemplu: Tertulian, *A Treatise on the Soul* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004) v. 3, p. 181 ff. [NT]. La creştinii educaţi, sursa despre corporalitatea lui Dumnezeu poate fi influenţa stoicismul. În cazul creştinilor fără cultură, ideile populare aveau legătură cu spusele din Vechiul Testament, interpretate literal şi cu impresia imaginilor apocaliptice.
48. Evanghelia după Ioan 4:22, 1 Clement *op. cit*. 59:3, Hermas *op. cit*. Clement of Alexandria *op. cit*. (Stromata), pp. 489, 496, Aristides *op. cit*. În calitate de creator şi domnitor, Dumnezeu este denumit şi "Tată", creatorul lumii. Cu toată vitalitatea ideii despre Dumnezeu, în scrierile creştine apocrife, îngerii au acelaşi rol ca în iudaism şi în speculaţiile iudaice. În afara scrierilor apocrife, se pare că a existat numai un interes redus pentru îngerii cei buni.
49. Vezi, de exemplu, 1 Clement 20
50. Acest lucru era frecvent la apologeţi. Vezi: Mathetes, *Epistle to Diognetus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004) v. 1, p. 23 ff. [NT], Hermas *op. cit*., Aristides *op.cit.,* care susţine că lumea există numai datorită rugăciunilor din partea creştinilor. Chiar şi apocalipticii iudei oscilau între opinia că lumea a fost creată

pentru om şi opinia că lumea a fost creată pentru naţiunea israelită. Aceste două posibilităţi nu se exclud reciproc. Declaraţia din Didahia *op. cit*. 9:3 estre unică: "Ai clădit totul pentru gloria ta".
51. Dumnezeu este denumit "Tată" în legătură cu Fiul, ca Tată al lumii şi în legătură cu cel milos, care şi-a dovedit bunătatea, şi-a declarat voinţa şi i-a chemat pe creştini să fie fiii săi (1 Clement *op. cit*.23:1, 29:1, 2 Clement *op. cit*. 1:4, 8:4, 10:1, 14:1). Această utilizare a termenului nu este foarte obişnuită şi lipseşte, de exemplul în Epistola lui Barnaba. Dumnezeu este denumit *Părintele adevărului*, ca sursă a întregului adevăr 2 Clement *op. cit*. 3:1. Identitatea dintre Dumnezeu cel Atotputernic şi Creatorul lumii este prezumpţia tacită despre toate declaraţiile despre Dumnezeu, în cazul celor culţi precum şi în cazul celor inculţi. Această prezumpţie este exprimată adeseori, pe măsură ce declaraţia despre creaţia lumii este cât se poate de unită cu crearea Bisericii Sfinte.
52. În general, se presupunea stăpânirea curentă a demonilor sau a unui singur demon şi necesitatea omului de a fi mântuit. Această necesitate a omului provenea de la ferma convingere că evoluţia lumii este determinată de diavol. Ideea de stăpânire a tenebrelor devine cât se poate de evidentă odată cu exprimarea speranţelor escatologice. Atunci când mântuirea este considerată cunoaştere şi imortalitate, oamenii trebuie să fie salvaţi de la ignoranţă şi slăbiciune morală. În ultimă instanţa, se mai poate presupune că scriitori erau cei care atribuiau demonilor aceste fapte. Exista o diferenţă considerabilă dacă opinia este formulată de imaginaţia care vedea peste tot un demon în acţiune sau dacă opinia provine de la presupunerea unor demoni creatori. Aici trebuie să luăm notă de două serii de idei care se împletesc şi se luptă între ele în credinţele din perioada timpurie. Naraţia religioasă tradiţională, bazată pe o viziune fantezistă a istoriei este, în esenţa, identică cu apocalipsa iudaică. (Vezi, de exemplu Barnaba, op. cit., 4, 2 Clement 1:2-7, Clement of Alexandria, *Stromata op. cit.* 6). Cu privire la acest subiect, concepţia religioasă a fost cât se poate de tenace şi predominantă, mai ales în perioada discutată aici. Tenacitatea religiei poate fi explicată prin impresia puternică a politeismului care înconjura comunităţile din toate părţile. Chiar şi în comunităţile în care deităţile naţionale erau considerate drept decedate (eventual, aceasta era regula (după cum reisese, de exemplu, din *Stromata op. cit*.), nu se putea nega presupunerea că demoni puternici se aflau în spatele lor, fiindcă puterea înfiorătoare a idolatriei nu putea fi explicată altfel. Pe de altă parte, chiar şi o reflecţie calmă şi temperament neprietenos faţă de toate excesele religioase trebuiau să accepte cu plăcere presupunerea despre demonii care aspirau să stăpânească lumea şi omul. Această prezumpţie era răspândită chiar şi la greci. Prin intermediul acestei prezumpţii, umanitatea părea să fie despovărată şi eventuala mântuire putea fi justificată în cel mai larg sens. De la prezumpţia că necesitatea mântuirii era cauzată de ignoranţă şi mortalitate rămânea un singur pas sau mai puţin până la presupunerea că necesitatea mântuirii era înrădăcinată într-o condiţie umană de care omul nu era responsabil: carnalitatea. Acest pas ar fi putut duce la dualism (Gnosis - eretică) sau la abolirea diferenţei dintre natural şi moral. Acest pas nu a fost efectuat de organele principale ale Bisericii. Ideile escatologice seriale cu teze despre moarte, rău şi păcat au pătruns în umanitate în momentul istoric în care demonii au pus stăpânire asupra lumii, au desemnat o limită care a fost încălcată la anumite momente dar, în cele din urmă, a fost respectată. Deci, pe de o parte, escatologia creştină (iudaică) timpurie apela şi menţinea o viziune în care se considera că Împărăţia lui Dumnezeu şi împărăţia lumii (a diavolului) se află în contradicţie absolută (dualismul practic). Pe de altă parte escatologia creştină (iudaică) respingea dualismul teoretic. În cadrul ideilor apocaliptice, mântuirea lui Isus era concepută în exclusivitate pentru viitor fiindcă puterea Satanei nu a fost spulberată prin prima venire a lui Isus. Prin urmare, perioada dintre prima venire şi a doua venire ţine de "aceste vremuri". Tocmai din acest motiv, a doua venire a lui Hristos trebuie să fie apropiată fiindcă numai aşa prima venire poate atinge adevărata sa valoare. Dureroasa impresie că nimic nu s-a schimbat vizibil după prima venire a lui Isus trebuia să fie înlocuită cu speranţa venirii sale în curând. Prima venire a lui Isus a avut semnificaţia sa independentă în cadrul ideilor despre Isus care salvează omul de la ignoranţă şi mortalitate. Cunoaşterea a fost atribuită iar darul imortalităţii putea fi acordat imediat după terminarea vieţii curente. Speranţa că Isus va reveni era o superfluitate dar nu a fost considerată astfel şi nu a fost înlăturată ca atare fiindcă mai exista o vie aşteptare a Împărăţiei lui Isus pe Pământ.
53. Vezi: Barnaba, *op cit*., 2 Clement *op.cit*.

54. Vezi 1 Clement, *op. cit*. 59 - 61. Cf. Novatian, *Treatise Concerning the Trinity* ch. 14 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004) v. 5, pp. 623-624 [NT]. Ca mediator, Mare Preot, etc., Hristos este invocat de creştini întotdeauna şi pretudindeni dar aceste invocaţii sunt diferite de rugăciunea formală. Ideea despre congruenţa voinţei lui Dumnezeu de mântuire cu revelaţia mântuirii care s-a petrecut prin Hristos a continuat prin ideea de congruenţă a acestei revelaţii de mântuire cu predica celor doisprezece apostoli aleşi, care este rădăcina principiului catolic de credinţă. Apostolii nu au devenit niciodată "Domni" cu toate că noţiunile "învăţătura maestrului" şi "predica apostolilor" se puteau schimba cu "Cuvântul lui Dumnezeu" şi "Cuvântul lui Hristos". Formula deplină ar fi fost "Cuvântul lui Dumnezeu pentru Isus Hristos şi pentru Apostoli". Dar, rutina religioasă permitea prescurtări.
55. În această notă foarte extinsă în original, autorul evocă varietatea şi controversele despre denumirile lui Isus în scrierile creştine din perioada timpurie, fără să ajungă la concluzie clară. [NT]
56. Ideea despre divinitate era la fel de obişnuită ca ideea despre apariţia zeilor. În orice caz, în mari cercuri, filozofia făcut normală ideea despre *Cuvântul lui Dumnezeu*. În cristologii, acest element este inclus în viitoarea recunoaştere a lui Isus cel divinizat nu drept un semizeu sau un erou ci ca Domnul lumii, cu putere şi onoare egale cu cele ale lui Dumnezeu. În hristologiile care încep cu Hristos ca fiinţă spirituală cerească, această idee se află în credinţa despre incarnare. După cum era de aşteptat, aceste două articole creau dificultăţi pentru creştinii din popoare.
57. În general, acest aspect este neglijat. Concepţiile cristologice doctrinare sunt adeseori create printr-o combinaţie de fragmente specifice, ale căror esenţă nu permite acest lucru. Absenţa unei teorii recunoscute universal despre esenţa lui Isus până în mijlocul secolului al II-lea d. Hr. nu trebuie să ne ducă la presupunerea că diverse teorii erau totuşi declarate egale ca atare şi, prin urmare, cu o validitate egală. Din contra, oricine avea o oarecare proprie teorie, el o includea în adevărul dezvăluit. Conflictul era absent fiindcă formulările erau aproximativ asemănătoare, puteau fi amalgamate şi fiindcă erau citate aceleaşi autorităţi. Dezacordul putea să provină numai după suprimarea elementului entuziast care a contribuit la formarea cristologiei. Acestea au fost problemele în decursul conflictului cu gnosticismul şi ulterior.
58. Ambele existau evident în perioada apostolică.
59. *Pastorul lui Hermas* este singura lucrare care exprimă clar esenţa adopţianismului. Aici Sfântul Spirit este considerat Fiul preexistent al lui Dumnezeu. Mântuitorul este omul cu virtute ales de Dumnezeu iar Spiritul lui Dumnezeu s-a unit cu el. În secolul al III-lea d. Hr., adepţii adopţianismului au fost declaraţi eretici.
60. Cristologia pneumatică apare în *Epistola lui Pavel către Evrei* şi în scrierile lui Ioan, inclusiv în *Apocalipsa lui Ioan*. Formula despre spiritualitate se găseşte la toţi autorii din Noul Testament care au antagonizat creştinismul cu religiile din Vechiul Testament şi au proclamat victoria cuceritoare a creştinismului.
61. Acesta este un lucru important care provine de la *Pastorul lui Hermas* op.cit. Partizanii adopţionalismului de la Roma şi în general au fost siliţi să presupună o ipoteză divină lături de Dumnezeu, fapt care periclita grav cristologia lor. O parte din aderenţii la cristologia pneumatică au făcut o distincţie clară între Hristos cel preexistent şi Sfântul Spirit; o altă parte din aderenţii la cristologia pneumatică au folosit o formulă din care puteau deduce identitatea celor două entităţi. Concepţiile despre Sfântul Spirit mai erau încă fluctuante: Oare Sfântul Spirit este o putere divină sau o putere personală? Sfântul Spirit este identic cu Hristos sau trebuie să fie separat? Oare Sfântul Spirit îl slujeşte pe Hristos? Oare Sfântul Spirit este un dar al lui Dumnezeu pentru credincioşi sau este eternul Fiu al lui Dumnezeu?
62. Vezi naraţiunea remarcabilă despre cruce a lui Iustin: Justin the Martyr, *The First Apology* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, ch. 55, p. 159 ff. [NT]
63. Au existat diverse opinii despre credinţa că Isus aduce mântuirea. Cei mai mulţi autori erau satisfăcuţi cu recunoaşterea faptului că Isus este dezvăluitorul intenţiei lui Dumnezeu de a salva. Hermas şi alţii au considerat că activităţile lui Isus dezvăluie intenţia de mântuire. După alte opinii, mântuirea era asigurată prin venirea pe lume a lui Isus şi prin personalitatea sa spirituală incarnată.

64. Există diferite opinii despre momentul ascensiunii. Cf. textele apocrife *Ascensiunea lui Isaia* şi *Pistis Sophia*. Coborârea lui Isus în iad este o afirmaţie eronată. Vezi: Faptele Apostolilor 2:30-31 [NT]
65. Vezi Epistolele lui Pavel către Timotei, Epistola lui Pavel către Tit (*Epistolele pastorale*), Epistolele lui Ignatie *op. cit*., Epistola lui Policarp, *op. cit*.
66. Faptele din istoria lui Isus au trecut în perioada următoare ca mistere prezise în Vechiul Testament.
67. Evanghelia după Ioan 4:24. Pentru mult timp, acesta a fost principiul conducător în slujba creştină a lui Dumnezeu.
68. Epistola lui Pavel către Romani 13:1. Cf. Psalmi 51:15 - 19 [NT]
69. Autorul menţionează numai surse patristice: Păstorul lui Hermas *op. cit*., şi Tatian, *Address of Tatian to the Greeks* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 59 ff. [NT]
70. Iustin (Justin, (First Apology), *op. cit*., ch. 9, p. 165), Clement din Alexandria *op.cit*., (Stromata) 7, Irinaeus *op. cit*.
71. Epistola sobornicească a lui Iacov 1:27
72. Regulile iudaice despre post şi jertfe au fost înlăturate. Pe de altă parte, în virtutea celor spuse de Domn, postul era considerat un element suplimentar necesar pentru rugăciune iar în acest sens au fost formulate reguli specifice. Vezi: Barnaba *op. cit*. 3, Didahia *op. cit.* 8, Hermas, *op. cit.* 5. Postul a avut o semnificaţie ieşită din comun datorită faptului că economia din post urma să fie dăruită celor neavuţi. Versetul din Epistola sobornicească a lui Iacov 1:27 a fost inclus în multe expuneri. Viziunea despre viaţa morală creştină a devenit predominantă (Didahia *op. cit*., 1 - 5) iar îndemnările la o viaţă morală au înlocuit îndemnările de a renunţa la lume, aşa cum diaconia oficială ale Bisericii a prevenit descompunerea într-o societate de asceţi.
73. Ideea de jertfă care a fost adoptată de creştinii din popoare era ideea care exprima previziuni din profeţiile individuale şi din Psalmi. Aceasta era o spiritualizare a ritualului de jertfă semit iudaic, care nu şi-a pierdut cu totul caracteristicile. Ideile elene nu au pătruns aici înainte de Iustin. Nu exista nici o reflecţie despre legătura dintre sacrificiul Bisericii şi sacrificiul lui Isus pe cruce.
74. Nu a existat nici o "doctrină" despre botez şi cina Domnului. Între aceste fapte sfinte nu exista nici o legătură. Domnul a poruncit aceste fapte şi le-a pus împreună.
75. Nu există dovezi certe despre botezul copiilor în această perioadă. Condiţia pentru botez era credinţa. Vezi, Tertullian, *On Baptism* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 669 ff. [NT]
76. Ibid.
77. Sursele importante despre botez sunt Tertullian, *ibid*, *Didahia op. cit*. 7, 2 Clement *op. cit.* 6 - 8. În creştinism, controversa despre botezul lui Ioan este foarte veche. Tertulian consideră că botezul lui Ioan este un botez de pocăinţă nu de iertare.
78. Hermas, *op cit*., 2 Clement *op.cit*. În legătură cu botezul a fost acceptată ideea că materia are o influenţă misterioasă.
79. Iustin, *op. cit*. I
80. Pavel uneşte botezul cu comunicarea Sfântului Spirit. În Faptele Apostolilor, botezul şi Spiritul Sfânt apar separat. Momentul în care botezul nu a mai apărut alături de evenimente şocante este prima etapă de liniştire a Bisericii.
81. Autorul susţine că Cina Domnului este o jertfă de rugăciune. [NT]
82. Iustin pune un accent deosebit pe acest scop.
83. Această denumire apare în Didahia *op. cit*., 14
84. Cina este considerată un sacrament pe măsura în care o binecuvântare era reprezentată în hrana sfântă. Ceea mai acceptată formulare a acestei binecuvântări este în Evanghelia după Ioan 6:27-58.
85. Între Ignatie şi Iustin există diferenţe cu privire la semnificaţia sacrificiului. Nu putem include aici numeroasele alegorii care există aici despre acest subiect.
86. Vezi Rudolph Sohm, *Kirchenrecht*, (Műnchen: Duncker & Humblot, 1892)
87. Vezi, 1 Clement *op. cit*., 40 - 44; Didahia, *op. cit*., 14 - 15
88. Autorul critică opiniile lui Sohm, *op. cit*., despre acest subiect.

89. Vezi Faptele Apostolilor.
90. În acest context, trebuie să fie reţinut că pe lângă dascăli, seniori şi diaconi, asceţii (virgine, văduve, celibatari, abstinenţi) se bucurau de un respect deosebit în Biserici. Adeseori, ei puneau stăpânire pe guverne şi le conduceau. De la sfârşitul secolului al II-lea, modul în care confesorii şi asceţii au încercat să influenţeze în cadrul Bisericilor precum şi modul respectuos în care s-a încercat satisfacerea dorinţelor lor demonstrează că, de la începuturi, a fost recunoscut dreptul lor deosebit în comuniune. Dar, exista un mare dezacord cu privire la limitele acestui drept.

Capitolul IV: Încercările gnosticilor de a crea o dogmă apostolică şi o teologie creştină; laicizarea severă a creştinismului

§1 Condiţiile pentru ascendenţa gnosticismului

La origini, comunităţile creştine erau alianţe pentru o viaţă sfântă pe fundamentul unei speranţe comune care se baza pe credinţa că Dumnezeu, care a grăit prin profeţi, l-a trimis pe Fiul Său, Isus Hristos, a dezvăluit prin El viaţa eternă şi, în scurt timp, o va face vizibilă. Creştinismul are rădăcini în anumite fapte şi rostiri. Instituirea uniunii creştine era speranţa comună, viaţa sfântă în Spirit conform legii lui Dumnezeu şi puternica aderare la aceste fapte şi enunţuri iar alte învăţături nu existau. Abundentele închipuiri, idei şi cunoştiinţe încă nu erau considerate ca religia în sine. Totuşi, credinţa în creştinism asigură cunoaşterea perfectă şi duce de la un grad de claritate la altul. Această credinţă trebuia să fie examinată în Vechiul Testament. Acest obiectiv a fost impus asupra majorităţii creştinilor gânditori prin circumstanţele în care Evanghelia a fost proclamată. Obiectivul era de a face Vechiul Testament inteligibil. Cu alte cuvinte, obiectivul era de a utiliza Vechiul Testament drept un document creştin şi de a descoperi mijloacele prin care creştinii ar fi putut să respingă invocaţia iudaică despre acest document şi să infirme interpretarea sa iudaică. Acest scop nu ar fi fost impus şi nu ar fi fost realizat în cazul în care creştinii din comunităţile din Imperiul Roman nu ar fi preluat moştenirea propagandei iudaice care era deja puternic influenţată de religiile străine din Babilon şi Persia şi în care a avut loc deja o puternică spiritualizare a religiei din Vechiul Testament. Această spiritualizare provenea de la viziunea filozofică a religiei, care era rezultatul persistentei influenţe a filozofiei elene şi a spiritului elen în general asupra iudaismului. Consecinţa acestei viziuni a fost că toate faptele şi spusele din Vechiul Testament care nu puteau fi considerate după cum se dorea au fost alegorizate. Nimic nu era ceea ce părea să fie ci numai simbolul unui lucru invizibil. Istoria Vechiului Testament a sublimată la o istorie despre emanciparea raţiunii faţă de pasiune. Această istorie a Vechiului Testament descrie începutul dezvoltării istorice a creştinismului. Din momentul în care creştinismul a dorit să-şi scrie propria sa istorie sau să profite de documentele despre revelaţie pe care le poseda, creştinismul trebuia să adopte metoda acestui fantastic sincretism. Am observat mai sus că autorii care au folosit intens Vechiul Testament nu ezitau să folosească metoda alegorică. Acest lucru nu era solicitat numai de incapacitatea de a înţelege sensul verbal al Vechiului Testament şi de a prezenta opinii religioase şi morale divergente. Acest lucru era solicitat în primul rând de credinţa că Isus şi Biserica trebuie să fie dezvăluiţi pe fiecare pagină. Această convingere ar fi putut fi menţinută numai dacă sensul concret definit al documentelor nu ar fi fost deja distrus de viziunea filozofică iudaică a Vechiului Testament.

Această necesară interpretare alegorică a adus în comunităţi un element intelectual filozofic, cunoaşterea (gnosis),care era absolut diferit de visurile apocaliptice. Această cunoaştere se considera legată de Vechiul Testament. Mulţi au început să considere această cunoaştere drept binecuvântarea specifică făgăduită credinţei împlinite prin care se putea ajunge la perfecţiune. Începând din perioada în care Vechiul Testament a fost considerat ca alegoric, a fost descoperită o mare masă de legături, aluzii şi intuiţii (inspiraţii) iar calea învătătorilor filozofi iudei a fost deschisă. Din simplele naraţiuni ale Vechiului Testament s-a dezvoltat o teosofie în care cele mai abstracte idei au cucerit realitatea; de aici a răsunat mai departe cantica elenă despre puterea spiritului asupra materiei şi a senzualităţii precum şi despre adevăratul adăpost al sufletului. Orice rămăsese obscur şi nu era menţionat în această mare adaptare a fost iluminat în acest moment de istoria lui Isus, naşterea sa, viaţa sa, suferinţele sale şi triumful.(1) Considerarea Vechiului Testament drept o scriere cu cel mai înalt grad de înţelepciune, transmis celor care ştiau să-l citească astfel, a desferecat interesul intelectual care urma să nu se liniştească până la transferul total al noii religii din lumea sentimentelor, a acţiunilor şi a speranţelor în lumea concepţiilor elenice şi până la transformarea noii religii în metafizică. Barnaba expune Vechiul Testament dar camuflează elementul filozofic elen. În predica din *2 Clement*, concepţii precum Biserica aveau deja o formă fizică cu legături splendide iar obiectele concrete erau transformate în obiecte invizibile.

După ce interesul intelectual a fost desferecat şi noua religie s-a apropiat de spiritul elen prin intermediul viziunii filozofice a Vechiului Testament, cum mai putea fi oprit acest spirit să preia stăpânirea asupra religiei noi? Unde ar fi putut fi găsită forţa capabilă să decidă care opinie este incompatibilă cu creştinismul? Acest creştinism excludea în mod clar orice politeism precum şi toate religiile naţionale din Imperiul Roman. Creştinismul punea în oponenţa acestor religii naţionale pe unicul Dumnezeu, Isus Mântuitorul şi cultul spiritual al lui Dumnezeu. În acelaşi timp, creştinismul a chemat la cunoaştere pe toţi oamenii gânditori prin propria sa declaraţie că este unica adevărată religie, în timp ce părea să fie numai o variaţie a iudaismului. Creştinismul părea să nu limiteze esenţa şi extinderea cunoaşterii, în special a cunoaşterii care putea permite tot ceea ce a fost transmis pentru a rămâne şi, în acelaşi timp, părea să anuleze acest lucru prin transformarea sa în simboluri misterioase. Aceasta era metoda pe care trebuia să o aplice şi o aplica oricine dorea să primească de la creştinism mai mult decât motive practice şi speranţe supraterestre. Dar, unde se afla acestei aplicaţii? Oare următorul pas nu era şi considerarea scrierilor evanghelice drept un material nou pentru interpretările spirituale? Oare naraţiunile din Evanghelie nu trebuiau să ilustreze, ca fel ca Vechiul Testament, conflictul dintre spirit şi materie, conflictul dintre raţiune şi sentiment? Oare ultimele fapte ale lui Isus erau împlinirea unor misterioase făgăduinţe? Prin conservarea cunoaşterii din noua religie universală, oare putea cineva să nu fie mulţumit numai cu începuturile unei noi cunoaşteri sau cu fragmentele ei? Oare nu trebuia să fie dorită stabilirea unei astfel de cunoaşteri completă şi sistematică iar astfel să fie arătat cel mai bun şi universal sistem de viaţă precum şi cel mai bun şi universal sistem de cunoaştere de pe lume? Oare formele libere dar totuşi rigide în care comunităţile creştine erau organizate, uniunea dintre mister şi splendida dezvăluire, uniunea dintre spiritul şi riturile semnificative (botezul şi Cina Domnului) nu îndeamnă oamenii să găsească aici realizarea idealului căutat atunci de spiritul religios elen? Cu alte cuvinte, oare nu este vorba despre comunicarea care, în virtutea revelaţiei divine, poseda ceea mai sublimă cunoaştere şi, prin urmare, ducea viaţa ceea mai sfântă? Oare nu este vorba despre o comuniune care nu comunică cunoaşterea prin discurs ci prin ritualuri misterioase şi prin dogme dezvăluite? Aceste întrebări sunt plasate aici conform direcţiei în care a evoluat progresul istoric al creştinismului. Fenomenul *gnosticism* răspunde la aceste chestiuni. (2)

§2 Esenţa gnosticismului

Biserica Catolică a pretins că scriitorii din perioada 60 AD - 160 AD îi aparţin. Aceşti scriitori erau satisfăcuţi ca speculaţia să fie luată în cont numai ca un mijloc de spiritualizare a Vechiului Testament dară fără să se încerce o reconstruire sistematică a tradiţiei. Dar, în secolul I d. Hr., Biserica i-a declarat falşi creştini pe cei care doreau să acorde practicii creştine fundamentul unei cunoaşteri sistematice depline. Cercetarea istorică nu poate să accepte acest verdict. Din contra, cercetarea istorică vede în gnosticism o serie de iniţiative care, într-un anumit fel, este analogică cu întruparea catolică a creştinismului în doctrină, morală şi ritual. În esenţă, aici marea diferenţă constă în faptul că sistemele gnostice reprezintă acuta laicizare sau elenizare a creştinismului, odată cu respingerea Vechiului Testament. (3) Pe de altă parte, sistemul catolic reprezintă un proces treptat asemănător pentru păstrarea Vechiului Testament. Religia tradiţională a fost brusc solicitată să se recunoască într-un tablou care îi era străin dar a fost destul de puternică ca să refuze. Pe de altă parte, Biserica a rezistat numai puţin la remodelarea indulgentă la care a fost supusă, a fost numai puţin rezistentă sau, mai bine zis, nu a fost niciodată conştientă de acest lucru. Prin urmare, se poate afirma că gnosticismul, care este numai un elenism, a obţinut o jumătate de victorie în catolicism.

Din acest punct de vedere, poziţia care trebuie să fie atribuită gnosticilor în istoria dogmei este evidentă. *Pe scurt, gnosticii erau teologii din secolul I d. Hr.* (4) Ei au fost primii care au transformat creştinismul într-un sistem de doctrine (dogme). Ei au fost primii care au elaborat sistematic tradiţia. Ei şi-au asumat misiunea de a prezenta creştinismul drept o religie absolută şi, din această cauză, au plasat creştinismul într-o contradicţie definită cu religii şi chiar cu iudaismul. Pentru ei, religia absolută, observată prin conţinuturile sale, era identică cu rezultatul provenit din filozofia religiei. Deci, gnosticii sunt creştinii care au încercat să captureze creştinismul pentru cultura elenă şi cultura elenă pentru

creştinism; gnosticii au fost cei care au renunţat la Vechiul Testament pentru a facilita alianţa dintre cele două puteri şi pentru a face posibilă invocaţia după care creştinismul este absolut. Dar, semnificaţia Vechiului Testament în istoria religiei se afla exact aici: pentru a fi conservat, era necesară aplicarea metodei alegorice în Vechiul Testament, adică o anumită proporţie de idei elene. Pe de altă parte, Vechiul Testament era ceea mai puternică barieră în procesul de elenizare deplină a creştinismului. Spusele lui Isus şi speranţele creştine nu aveau capacitatea de a forma o astfel de barieră. Dacă în momentul în care discutăm acum majoritatea gnosticilor putea să încerce desconsiderarea Vechiului Testament, aceasta este dovada că, în largi cercuri creştine, oamenii erau la început satisfăcuţi cu o formă abreviată a Evangheliei, care continua slăvirea unicului Dumnezeu, învierea şi abstinenţa - o lege şi un ideal pentru viaţa practică. Provenienţa gnosticismului nu poate fi explicată altfel. Creştinismul care a renunţat la doctrine, părea capabil să se unească cu orice formă filozofică gânditoare şi onestă fiindcă aici nu apărea deloc fundamentul iudaic. Dar, majoritatea iniţiativelor gnostice pot fi considerate ca încercări de a transforma creştinismul într-o teosofie, adică o metafizică revelată şi o filozofie a istoriei., cu un dispreţ absolut pentru Vechiul Testament iudaic, sursa sa de provenienţă. Această atitudinea provenea de la folosirea ideilor pauline (5) şi de la influenţa spiritului Platonic. În comparaţia lor cu Barnaba şi Ignat, gnosticii apar drept deţinătorii unei teorii inclusive. Ideile fragmentare ale lui Barnaba şi Ignat dezvăluie o afinitate surprinzătoare faţă de gnostici.

Până acest moment, am presupus tacit că, în cadrul gnosticismului, spiritul elen dorea să devină stăpânitorul creştinismului sau, mai bine zis, al comunităţilor creştine. Această concepţie poate fi constatată şi este constatată. Conform relatărilor provenite de la adversarii ulteriori, de care noi depindem aici aproape în mod exclusiv, principala intenţie a gnosticilor era de a reproduce naraţia mitologică asiatică de toate genurile. Astfel, noi trebuie să considerăm gnosticismul drept o uniune între creştinism şi culturile orientale îndepărtate şi cu înţelepciunea lor. Dar, cu privire la cel mai important sistem gnostic, sunt spusele lui Iacov: "Iacov s-a apropiat de tatăl său Isaac, care l-a pipăit, şi a zis: "Glasul tău este glasul lui Iacov dar mâinile sunt mâinile sunt mâinile lui Esau."" (Geneza 27:22 [NT]) În mod cert, gnosticismul a devenit un factor în istoria dogmei, era dominat esenţial de spiritul elen şi era determinat de interesele şi doctrinele din filozofia greacă a religiei. În mod cert, acest fenomen este camuflat de faptul că materia speculaţiilor era preluată de aici şi din filozofia religioasă orientală, din astrologie şi din cosmologiile semite. Evoluţiile religioase din această perioadă au ajuns la greci şi la romani. (6) Oamenii educaţi, care sunt cei mai importanţi în acest context, nu mai aveau o religie în sensul unei religii naţionale ci o filozofie a religiei. Cu toate acestea, ei erau în căutarea unei religii adică a unui fundament consistent pentru rezultatele speculaţiilor; ei sperau să ajungă la acest fundament consistent prin propria lor orientare spre culturile orientale foarte vechi şi prin tentative de a le acorda conţinut din cunoştiinţele religioase şi morale pe care le-au obţinut din şcolile lui Platon şi Zenon. Uniunea dintre tradiţiile şi riturile religioase orientale, considerate ca mistere, cu spiritul filozofiei elene este o caracteristică a epocii. La fel de puternice se manifestau necesităţile care trebuiau să fie satisfăcute în acelaşi timp: nevoia de a cunoaşte totul în mod deplin, Dumnezeul spiritual, o revelaţie certă şi, prin urmare, foarte veche, ispăşire şi imoralitate. Aici cel mai sublim spiritualism intra în ceea mai ciudată alianţă cu o superstiţie crasă, bazată pe culturile orientale. Se presupunea că această superstiţie garantează şi comunică binecuvântările spirituale. Acum, aceste tendinţe complicate au pătruns în creştinism.

În Grecia din secolul al II-lea d. Hr., şcolile gnostice proeminente au devenit un factor important în istoria ecleziastică. În aceste şcole gnostice, noi trebuie să stabilim şi să distingem fundamentele semite - cosmologice, modul de gândire filozofic elen şi recunoaşterea mântuirii de către Isus Hristos. Noi mai trebuie să luăm în consideraţie trei elemente ale gnosticismului: 1) elementul speculativ şi filozofic; 2) elementul mistic legat de ritual; 3) elementul practic, ascetic. Fenomenele enumerate în continuare nu sunt specifice gnosticismului dar corespund cu o fază definită în dezvoltarea generală: relaţia strânsă în care apar cele trei elemente ale gnosticismului (7), transformarea integrală a tuturor problemelor etice în probleme cosmologice, edificarea unei filozofii despre Dumnezeu şi despre lume pe baza unei sinteze între mitologiile populare, observaţii fizice care fac parte din filozofia religioasă orientală (din Babilon), evenimente istorice şi ideea conform căreia istoria religiei este, în ultimă instanţă, actul final din istoria asemănătoare cu o dramă a cosmosului. Cu toate acestea, se poate afirma că gnosticismul a anticipat

dezvoltarea generală, nu numai cu privire la Catolicism ci şi cu privire la neoplatonism, care reprezintă ultima fază din istoria internă a elenismului. (8) Valentinienii au ajuns deja la fel de departe ca Iamblichus.

Denumirile *Gnosis* şi gnostici sunt o descriere excelentă a scopurilor gnosticismului, pe măsura în care aderenţii se grozăveau cu o cunoaştere absolută iar credinţa în Evanghelie era transformată în cunoaşterea lui Dumnezeu, a naturii şi a istoriei. Dar, această cunoaştere nu era considerată ca materială. În viziunera gnosticilor, această cunoaştere se baza pe revelaţie, era comunicată şi garantată prin consacrări sfinte şi, prin urmare, era cultivată prin reflecţia sprijinită pe imaginaţie. O mitologie de idei a fost creată din mitologia simţitoare din oricare religie orientală, prin conversarea formelor concrete în idei speculative şi morale, cum ar fi, de exemplu, abisul, liniştea, logosul, înţelepciunea, viaţa. Relaţiile reciproce şi numărul acestor idei abstracte erau determinate de datele elementelor concrete corespunzătoare. Astfel, s-a dezvoltat un poem filozofic dramatic, asemănător cu poemul Platonic dar mult mai complicat şi imaginar. În cadrul acestui sistem, forţele mari de spiritualitate şi bunătate apar într-o uniune care nu este sfântă cu materia şi cu răul. În cele din urmă, elementul spiritual este salvat cu ajutorul forţelor înrudite, care sunt prea elevate pentru a fi întotdeauna implicate în lucrurile obişnuite. Elementul "bun" şi elementul "ceresc", coborâte în materie, sunt, de fapt, elemente inexistente. Aceste elemente sunt spiritul uman. Slăvita putere care a adus Spiritul uman este Hristos. Istoria evanghelică predată nu este istoria lui Hristos ci o compilaţie de reprezentări alegorice din marea istorie a lui Dumnezeu şi a lumii. Hristos nu are cu adevărat nici o istorie. Apariţia sa pe această lume de amalgamuri şi confuzii este propria sa faptă. Iluminarea Spiritului său este rezultatul provenit din fapta sa. Această iluminare în sinea sa este viaţa în sine. Dar, iluminarea depinde de revelaţie, ascetism şi capitularea în faţa misterelor create de Hristos. Persoana intră într-o comuniune cu un *praesens numen* care promovează pe căi misterioase procesul de elevare al spiritului deasupra elementului senzual. Această înălţare deasupra elementului senzual trebuie să fie practicată în mod activ. Prin urmare, de regulă, abstinenţa este parola secretă. Astfel, creştinismul apare aici drept o filozofie speculativă care salvează spiritul prin iluminarea, consacrarea şi instruirea sa în comportamentul corect din viaţă. Gnosticismul este liber de interesul raţionalist în sensul religiei naturale. Gnosticismul strămută în zona supranaturală forţele despre care presupune că dau vigoare şi forţă spiritului uman fiindcă gnosticismul este liber de enigmele despre lume pe care doreşte să le rezolve. Aceste enigme nu sunt cu adevărat intelectuale ci sunt practice. În ultimă instanţă, gnosticismul aspiră să fie "cunoaşterea mântuirii". În orice caz, numai învăţarea împreună cu mistagogia bazată pe revelaţie duce mai departe dar nu este o filozofie precisă. Gnosticismul porneşte de la marea problemă a acestei lumi dar se ocupă de o lume superioară şi nu doreşte să fie o filozofie precisă ci o filozofie de religie. Doctrinele filozofice fundamentale ale gnosticismului sunt următoarele: 1) esenţa indefinibilă a Fiinţei Divine, elevată dincolo de orice gândire; 2) materia este opusă faţă de Fiinţa Divină şi este fundamentul răului; 3) ansamblul forţelor eterne ale unicei divinităţi supreme (eonii) este considerat ca puteri sau idei reale, ca fiinţe relativ independente şi prezintă treptat desfăşurarea şi revelaţia Fiinţei Divine care conduce. În acelaşi timp. Eonii fac să fie posibilă tranziţia superiorităţii de la superioritate la inferioritate; 4) cosmosul este un amalgam dintre materie şi scântei divine, care provine din coborârea spiritului divin în materie; după părerea altora, cosmosul provine de la iniţiativa perversă sau permisă a unui spirit subordonat. Deci, demiurgul este un rău intermediar sau slab dar este o fiinţă penitentă. Din această cauză, în această lume, cel mai bum lucru este aspiraţia; 5) salvarea elementului spiritual de la uniunea sa cu materia sau separarea elementului bun de lumea senzuală prin Spiritul Sfânt, care acţionează prin cunoaştere, ascetism şi sfânta consacrare. De aici provine gnosticul perfect, omul care este liber de această lume, stăpân pe propria sa persoană, care trăieşte în Dumnezeu şi se pregăteşte pentru eternitate. Toate aceste idei au fost pregătite în filozofia contemporană, au fost anticipate de Philon şi au reprezentat neoplatonismul ca marele rezultat final al filozofiei greceşti. Din cauza ideilor esenţiale din gnosticism, numai anumiţi oameni îşi pot însuşi creştinismul inclus în aceste idei. Cu alte cuvinte, numai puţinii oameni spirituali sunt cei care pot pătrunde într-un astfel de creştinism. Ceilalţi trebuie să fie consideraţi de început că nu sunt părtaşi ai Spiritului şi, prin urmare, sunt excluşi de la cunoaştere drept *profanum vulgus*. Totuşi, o parte dintre ei, de exemplu, adepţii lui Valentinus, au făcut o distincţie în popor care poate fi discutată numai ulterior fiindcă este legată de poziţia gnosticilor faţă de tradiţia iudeo - creştină.

Adversarii gnosticismului au preferat să invoce detalii imaginare din sistemele gnostice. Astfel, ei au creat prejudiciul despre esenţa materiei. Astfel, ei au dat ocazia exponenţilor moderni să speculeze despre speculaţiile gnostice într-un mod chiar mai ciudat. Următoarele patru observaţii demonstrează că această viziune nu este istorică şi nu este justă, cel puţin în ceea ce priveşte ideile principale: 1) marile şcoli gnostice aspirau să-şi răspândească opiniile oriunde puteau. Dar, este incredibil ca toţi discipolii gnosticilor, bărbaţi şi femei, să aibă o cunoştiinţă precisă despre amănuntele acestor idei. Din contra, se poate dovedi că adeseori ei se mulţumeau să împărtăşească consacrarea, să reglementeze viaţa practică a aderenţilor lor şi să-i înveţe caracteristicele sistemului. (9) 2) Constatăm că în aceeaşi şcoală, cum ar fi în şcoala valentiniană, detaliile despre metafizica religioasă erau foarte variate şi schimbătoare. 3) Noi auzim numai puţin despre conflictele dintre diversele şcoli. Cărţile doctrinare şi cele de edificare treceau de la o şcoală la alta. (10) Ceea mai importantă consideraţie este că scrierile gnostice arată că gnosticii şi-au dedicat forţa principală pentru soluţionarea problemelor religioase, morale, filozofice şi istorice care trebuiau să preocupe pe oamenii gânditori din toate vremurile. (11) Noi trebuie numai să citim un document gnostic cum ar fi *Epistola lui Ptolomeu către Flora* (12) sau paragrafe din *Pistis Sophia* (13) pentru a vedea detaliile fantastice ale poemului filozofic, care puteau numai să aibă valoarea unui instrument liturgic. Elaborarea unei astfel de scrieri nu putea să provină din indiferenţă. Ceea ce poate fi dovedit şi confirmat prin intermediul acestei filozofii religioase foarte vechi sunt anumite convingeri religioase şi morale fundamentale precum şi o concepţie corectă despre Dumnezeu, despre elementul senzual, despre creatorul lumii, despre Hristos, despre Vechiul Testament şi despre tradiţia evanghelică. După cum a demonstrat şcoala valentiniană, uniunea dintre toţi factorii a fost o problemă care niciodată nu s-a încercat să fie rezolvată. (14) În prezent, nimeni nu poate stabili, sub nici o formă, ce însemna pentru aceşti gânditori imaginea şi realitatea, în ce măsură ei putea să separe între imagine şi realitate şi în ce măsură formulele magice ale misterelor lor erau cu adevărat obiectul lor de meditaţie. Dar, în cele din urmă, pot fi menţionate cu o claritate perfectă scopul străduinţelor lor, credinţa şi cunoaşterea propriului lor spirit pe care ei o inculcau în disciplinele lor, regulile practice şi viziunea lui Hristos. La fel ca Platon, ei începeau explicaţia lumii de la contradicţia dintre emoţie şi raţiune. Gânditorul observa această contradicţie în propria sa persoană. Ascetismul agreabil, puterile din spiritualitate şi efectul pozitiv care a fost observat în comunităţile creştine îi atrăgeau şi păreau să solicite ca teoria să fie adăugată la practică. Teoria care nu era pusă în practică avea o existenţă prelungită dar aici era vorba despre fenomenul încă rar al practicii morale care părea că se dispensează de ceea ce părea să fie indispensabil - teoria. Viaţa filozofică exista deja; cum putea să lipsească doctrina filozofică şi după care model alternativ putea fi reprodusă doctrina latentă dacă nu din modelul filozofiei religioase greceşti? (15) Spiritul elen din gnosticism s-a orientat cu multă aviditate spre comunităţile creştine şi era dispus să creadă în Hristos pentru a câştiga forţele morale pe care le considera operative. Toate acestea sunt o dovadă convingătoare despre impresia extraordinară făcută de aceste comunităţi. Ce alte caracteristici şi atracţii mai puteau fi oferite acestui spirit în afară de certitudinea convingerii lor despre viaţa eternă şi puritatea propriei lor existenţe? Noi nu cunoaştem un alt edificiu edificat în secolul al II-lea d. Hr. pe fundamentul oricărui alt cult din Orient, aşa cum a fost edificat gnosticismul pe fundamentul religiei creştine. (16) Comunităţile creştine şi cultul lor pentru Hristos au format un fundament cu adevărat solid pentru cele mai multe şi cele mai importante sisteme gnostice. Încă de la începuturi, acesta era un mare triumf al creştinismului asupra elenismului. Acest triumf se afla în recunoaşterea faptelor întreprinse de creştinism în calitate de forţă morală şi socială. Această recunoaştere a fost exprimată prin cele mai preţioase daruri care trebuiau să fie consacrate prin noua religie, prin filozofia religiei care avea un scop evident şi simplu dar mijloace misterioase şi complicate.

§3 Istoria gnosticismului şi formele în care a apărut

În secţia precedentă am contemplat gnosticismul care şi-a câştigat prioritatea în marile şcoli ale lui Basilides şi Valentinus, precum şi în şcolile celor legaţi de ei (17) şi a devenit un factor important în istoria dogmei. Dar, acest gnosticism a avut faze preliminare şi era întotdeauna alăturat de multe secte, şcoli şi acţiuni, legate numai parţial de gnosticism dar care erau împreună în mod suficient de rezonabil.

Marile şcoli gnostice erau înconjurate din toate direcţiile de grupuri pestriţe care cu greu puteau fi separate de creştinismul popular, de lumea elenă şi de lumea tradiţională. (18) Comunitatea de encratiaţi accentua ascetismul strict şi invocau pilda lui Hristos dar uneori acest fel de comunităţi ajungeau la idei duale. (19) Mai existau comunităţi care, timp de decenii, şi-au format viziunile despre Isus din cărţi în care Isus era reprezentat drept un spirit ceresc care şi-a asumat un trup de aparenţă. Mai existau şi dascăli individuali care au promovat opinii specifice iar astfel nu au tulburat imediat bisericile. (20) La extrema opusă, existau şcoli precum ceea a lui Carpocrates, unde se învăţa filozofia lui Platon. În şcoala întemeiată de Carpocrates, fiul său şi cel de-al doilea învăţător, Epifanie, era onorat drept divinitate, aşa cum a fost cinstit Epicur în şcoala sa iar imaginea lui Isus domnea alături de imaginile lui Pitagora, Platon şi Aristotel. (21) Sub scutul creştinismului, aici apar înşelători care îşi croiesc drumul precum Alexander din Abonoteichus, magicieni, ghicitori, borfaşi şi şarlatani. Aici apar escroci şi ipocriţi care folosesc cuvinte grave în formule de neînţeles ca să jefuiască banii oamenilor şi să ruşineze femeile. (22) Toate aceste a au fost şi sunt denumite "erezie" şi "gnosticism". (23) Aceste denumiri pot fi reţinute dacă înseamnă numai lumea inclusă în creştinism, variatele structuri care au provenit din primul contact dintre noua religie şi societate în care a pătruns. Unul din cele mai interesante subiecte din istoria dogmelor este această ramură de stânga a gnosticismului. Pe de altă parte, în ramura de dreapta a gnosticismului contează numai detaliile cele mai importante fiindcă acestea demonstrează că nu exista o demarcare permanentă între ceea ce putea fi numit *creştin* şi *creştin gnostic*. Cu privire la conţinut, gnosticismul s-a extins la interpretarea filozofică a unor detalii din declaraţiile creştine şi s-a expus într-o lungă serie de grupări care au compromis orice formă de uniune. Gnosticismul includea biserici, grupări ascetice, culturi misterioase, şcoli filozofice particulare (24) şi tentativa de a înfiinţa noi religii după modelul creştinismului şi sub influenţa sa. În cele din urmă, literatura gnostică sprijină opinia că gnosticismul este identic cu laicitatea creştinismului în cel mai inclusiv sens. În gnosticism, scrierea Evangheliei şi a apocalipselor a fost continuată iar categoria de "Acte Apostolice" a fost adăugată. Elementele didactice, biografice şi culturale au fost acceptate şi solicitau un loc foarte important. Acest gen de scrieri a creat o anumită proximitate între literatura gnostică şi profani. Această proximitate era mult mai mare în cazul literaturii teologice produsă în cadrul gnosticismului. Pentru prima oară în creştinism, tratate dogmatice - filozofice, tratate teologice critice, cercetări istorice şi comentarii ştiinţifice despre cărţi sfinte au fost compuse de o parte din gnostici care se aflau în vârful de cunoaştere ştiinţifică, sinceritate religioasă şi ardoarea din epoca respectivă. Din toate punctele de vedere, aceste elemente sunt opuse lucrărilor erudite provenite din şcolile filozofice din această perioadă. Noi avem suficiente cunoştinţe despre imnurile şi odele gnostice, cântările de rit public, poemele didactice, formulele şi cărţile magice pentru a fi siguri că gnosticismul creştin a preluat în posesia sa întregul domeniu al vieţii laice iar astfel a transformat formele originale ale literaturii creştine în forme laice. (25) Filosofia, ştiinţa, cărţile sfinte, critica şi exegeza, entităţile ascetice, şcolile teologice, misterele, formulele sancte, superstiţia, şarlatanismul, diverse genuri de literatură profană - toarte aceste au fost treptat legitimizate în Biserica Catolică. În aparenţă, acest lucru dovedeşte teza conform căreia epoca victorioasă de elenizare treptată a creştinismului a urmat după perioade de încercări abortive de elenizare acută.

Chestiunea tradiţională despre originea, evoluţia şi clasificarea sistemelor gnostice trebuie să fie modificată conform afirmaţiilor precedente. Noi trebuie să ne limităm la caracteristicile menţionate mai sus care coincid cu poziţia diverselor grupuri de gnostici cu privire la tradiţia creştină în legătură cu religia din Vechiul Testament ca regulă de viaţă practică şi cult de rutină. (26)

Chiar şi în perioada ceea mai timpurie de la începuturile gnosticismului, toate ideile şi principiile străine faţă de creştinism au pătruns în creştinism adică u fost supuse regulilor creştine şi şi-au găsit calea spre interior, mai ales în consideraţia Vechiului Testament. (27) Noi ne putem mulţumi să observăm că

diversele sisteme gnostice au fost create prin extinderea acestei tendinţe. Ca fapt, trebuie să admitem că în situaţia prezentă a surselor noastre, noi nu putem ajunge la surse mai certe. Sursele de care dispunem dau anumite indicaţii care trebuie să fier luate în consideraţie. Între altele, oponenţii gnosticismului două afirmaţii despre gnosticism: a) gnosticismul a fost produs de demoni (28); b) gnosticismul provine din ambiţia şi rezistenţa faţă de funcţia ecleziastică (episcopatul). Dacă nu luăm în consideraţie aceste opinii, noi descoperim că Hegessipus, unul din cei mai timpurii autori în acest domeniu, susţine că toate şcolile eretice provin din iudaism sau din sectele iudaice. Autorii din perioada următoare - Irenaeus, Tertulian şi Hippolitus - afirmă că aceste şcoli au ceea mai mare datorie pentru doctrinele lui Pitagora, Platon, Aristotel, Zenon, etc. (29) Toţi sunt de acord că Simon Magul trebuie să fie considerat sursa originală a ereziei. Afirmaţiile provenite de la Părinţii Bisericii arată că problema este limitată. După ce gnosticismul este considerat drept laicizarea acută a creştinismului, singura chestiune care mai rămâne este ce trebuie noi să considerăm ca originea marilor şcoli gnostice. Cu alte cuvinte, fazele preliminare pot fi determinate. Următoarea afirmaţie poate fi făcută cu o anumită certitudine: cu mult timp înainte de apariţia creştinismului, combinaţii între religii s-au petrecut în Siria şi în Palestina (30), mai ales în Samaria. În aceste circumstanţe s-au produs două rezultate esenţiale. Filozofia religioasă provenită din Asiria şi Babilon, împreună cu miturile lor şi religia populară greacă, inclusiv diversele sale interpretări, au pătruns până la malul de est al Mării Mediteraneene şi au fost acceptate chiar şi de iudei. Pe de altă parte, ideea mesianică iudaică s-a răspândit şi a creat diverse curente. (31) Orice amalgam de elemente eterogene din religiile tradiţionale pătrunde în formele tradiţionale, legale şi specifice. (32). Pentru iudaism, sincretismul semnifica cutremurarea autorităţii Vechiului Testament printr-o distingere calitativă între ingredientele sale precum şi incertitudinea despre identitatea dintre Dumnezeul suprem şi Dumnezeul naţional. Creştinismul a pornit din nou aceste fermentări. În perioada apostolică, s-a încercat în Samaria stabilirea unor noi religii şi este foarte probabil să fi fost influenţate de tradiţia şi propovăduirea lui Isus. Dositheus, Simon Magul, Cleobius şi Menander au apărut drept Mesia şi au proclamat o doctrină în care credinţa iudaică era amestecată în mod bizar şi grotesc cu mituri din Babilon alături de anumite suplimente elene. Cultul misterios, fragmentarea particularismului iudaic, critica Vechiului Testament şi un sălbatic sincretism care avea ca scop o religie universală - toate aceste elemente au contribuit pentru a câştiga aderenţi în favoarea lui Simon Magul. (33) Pentru creştini, faptele lui Simon Magul păreau o caricatură diabolică a religiei lor. Simonismul era sprijinit de o propagandă puternică în Apus. (34) Prin urmare, putem înţelege cum se consideră că ereziile au pornit de la Simon Magul. Mai putem constata că în multe sisteme gnostice existau elemente proeminente în religia proclamată de Simon iar această religie, la fel precum creştinismul, a fost nevoită să se supună pentru a fi transformată într-o doctrină filozofică şi scolastică. Astfel, a fost stabilită linia paralelă cu doctrinele gnostice chiar şi separat de efortul de a stabili noi religii. Creştinismul din Siria se afla sub puternica influenţă a religiilor şi speculaţiilor străine asupra filozofiei religioase. Creştinismul din Siria a dat un puternic impuls pentru critica legii şi a profeţilor, are fusese deja începută. Prin urmare, la trecerea din secolul I în secolul I, au apărut dascăli care, sub influenţa Evangheliei, aspirau ca Vechiul Testament să poată propaga inclinaţia spre o religie universală, nu prin interpretarea alegorică ci prin critica examinatoare în mod detailat. Aceste încercări erau de genuri foarte variate. Dascăli precum Cerinthus aderau la noţiunea că religia universală revelată de Hristos este identică mozaismul pur şi, prin urmare, susţinea circumcizia, porunca Sabatului precum şi regatul pământesc din viitor. Ei refuzau unele fragmente din lege şi mai ales, de obicei, poruncile legate de sacrificiu care nu se mai potriveau cu concepţia spirituală a religiei. În concepţia lor, creatorul lumii era supus separat faţă de supremul Dumnezeu, care este întotdeauna semnul unui sincretism cu o tendinţă duală. Ei au introdus speculaţia despre eoni şi forţele angelice, printre care l-au plasat pe Hristos şi recomandau un ascetism sever. În hristologia lor, ei au negat naşterea miraculoasă şi l-au considerat pe Isus un om ales asupra căruia Hristosul, adică Sfântul Spirit, s-a coborât la botez. Prin aceste opinii, ei nu au creat nimic nou şi au urmat numai ceea mai timpurie tradiţie din Palestina. Refuzul lor de a accepta autoritatea lui Pavel este explicat prin eforturile lor de a asigura, pe cât posibil, Vechiul Testament pentru religia universală. (35) Mai existau şi alţii care au respins toate poruncile ceremoniale fiindcă ar fi provenit de la diavol sau de la altă fiinţă intermediară dar susţineau cu fermitate că Dumnezeul iudeilor este Dumnezeul suprem. Alături de

aceştia se aflau grupurile evident anti - iudaice care, în aparenţă, par să fi fost parţial influenţate de predica lui Pavel. Ei au mers mult mai departe în critica Vechiului Testament şi au perceput că este imposibil ca Vechiul Testament să fie salvat pentru religia creştină universală. Ei au făcut legătura între această religie şi înţelepciunea cultului din Babilon şi Siria, care părea mai adaptat pentru interpretările alegorice. Ei au pus această opinie în contradicţie cu religia din Vechiul Testament. Aici, în cel mai bun caz, Dumnezeul din Vechiul Testament apare drept un înger supus, cu o forţă, înţelepciune şi bunătate limitate. Pe cât Dumnezeul din Vechiul Testament a fost identificat cu creatorul lumii şi creaţia lumii era considerată imperfectă sau rudimentară, pe atât a fost exprimat anti - iudaismul şi sentimentul religios al perioadei care putea acorda valoare numai binecuvântării spirituale, în contradicţie cu lumea şi senzualitatea. Aceste sisteme au apărut drept aproximativ dualiste, pe măsura în care nu au acceptat o vagă implicare a supremului Dumnezeu în creaţia omului. Modul în care a fost conceput caracterul şi puterea supremului Dumnezeu al iudeilor determină, ca unitate de măsură, la ce distanţă se aflau anumite şcoli faţă de religia iudaică şi monismul care o domina. În aparenţă, în aceste şcoli au fost consumate toate concepţiile iudeilor despre Dumnezeu, pornind de la presupunerea că este sprijinit în toate faptele de supremul Dumnezeu şi până la identificarea cu Satan. În primul caz, Vechiul Testament era considerat drept revelaţia unui Dumnezeu supus; în cel de-al doilea caz, Vechiul Testament era considerat o manifestare a Satanei astfel că, din punct de vedere etic, a presupus întotdeauna o formă de antinomie comparată cu legea iudaică şi în anumite cazuri o formă de antinomie chiar şi în sens de libertinism. Prin urmare, antropologia prezintă omul drept o esenţă bipartită sau chiar tripartită, cristologia fiind întotdeauna docetică şi anti - iudaică. Este de la sine înţeles că Mântuirea lui Hristos este legată numai de elementul din umanitate care are afinitate cu supremul Dumnezeu. (36)

Nu este sigur dacă trebuie să credem că aceste doctrine au fost răspândite în Siria sub forma unei şcoli sau a unui cult; probabil că aceste doctrine s-au răspândit sub ambele forme. Doctrinele provenite din Siria se deosebeau de doctrinele lui Basilides sau Valentinus prin absenţa elementului filozofic, specific elen, inclusiv conversiunea speculativă a îngerilor şi a eonilor în ideai reale. Noi aproape că nu cunoaştem efectele acestor idei. Niciodată acest gnosticism nu a fost un factor istoric de o importanţă substanţială iar marea întrebare este dacă a avut această importanţă în mod indirect. (37) Cu alte cuvinte, noi nu ştim dacă gnosticismul din Siria a fost, în sensul strict, faza preparatorie pentru marile şcoli gnostice astfel ca aceste şcoli să poată fi considerate o reconstruire a gnosticismului. Dar, este cert că apariţia marilor şcoli gnostice din Imperiul Roman, din Egipt până în Galia, este contemporană cu puternaca reproducere a cultelor din Siria spre apus. Prin urmare, propunem prezumpţia că sincretismul sirian creştin s-a extins în legătură ce această proiecţie şi a fost supus unor schimbări din acele vremuri. Noi ştim cu certitudine că gnosticul sirian Cerdo a ajuns la Roma, a fost activ şi l-a influenţat pe Marcion. La fel de probabilă este şi presupunerea că unel şcoli gnostice elene s-au format spontan, adică s-au dezvoltat în mod independent din elementele de care aparţineau şi cultele asiatice, fără să fie influenţate deloc de eforturile sincretiste siriene. Condiţiile necesare pentru dezvoltarea unor asemenea entităţi erau aproape identice în toate regiunile Imperiului. Marele progres provine de la faptul că materialul religios inclus în Evanghelie, în Vechiul Testament şi în înţelepciunea legată de aceste culte vechi era manipulat din punct de vedere filozofic prin modalităţi alegorice iar agregatul forţelor mitologice era transpus într-un agregat de idei. Filozofia lui Pitagora, Platon şi, mai rar, filozofia stoică, au fost silite să servească aici. Marile şcoli gnostice, care erau în acelaşi timp comunităţi de slujbă, au intrat în această formă în lumina clară a istoriei. În decursul conflictului lor cu mediul înconjurător, şcolile gnostice au condiţionat evoluţia progresului. (38)

Noi nu putem contura un tablou absolut clar al modului în care aceste şcoli au apărut sau ce fel de legătură aveau cu bisericile. Aceste chestiuni depindeau de modul în care conducătorii acestor şcoli acordau atenţie în special sau în exclusivitate celor care erau deja creştini sau, mai bine zis, comunităţilor creştine. (39) Din scrierile lui Ignatie, *Păstorul lui Hermas* şi *Didache* constatăm că aceşti dascăli, care se grozăveau cu cunoştinţe neobişnuite şi aspirau să introducă doctrine "stranii", aveau ca scop să posede toate bisericile. De obicei, la început se forma un conventicul. Prin urmare, în prima perioadă, atunci când nu exista un standard cu adevărat acceptat pentru a îndepărta doctrinele străine, avertizările se limitau la încurajarea unirii cu sfinţii, fiindcă cei uniţi cu sfinţii vor fi sanctificaţi. De regulă, este posibil ca

doctrinele să se fi strecurat neobservate. Eventual, cei care au adoptat aceste doctrine participau la două feluri de slujbe: slujbele publice în biserici şi slujbele pentru noua consacrare. Probabil că aceşti dascăli au avut o atitudine mai agresivă care respingea Vechiul Testament. Naraţia lui Irinaeus despre Cerdo în perioada în care acesta se afla la Roma, ne demonstrează cât de dificil era la început de a scăpa de un dascăl neadevărat. (40)

În jurul anului 150 AD, pentru Iustin, adepţii lui Marcion, Valentinus, Basilides şi Saturninus erau grupuri din afara comunităţilor, care nu meritau denumirea de "creştini". (41) În această perioadă, la Roma şi în Asia Mică, trebuie să fi existat o separare perfectă între aceste şcoli şi biserică. La Alexandria, lucrurile erau altfel dar aceasta a fost regiunea din care proveneau cei mai mulţi aderenţi ai acestor şcoli. Valentinienii au recunoscut că creştinii obişnuiţi erau mai buni decât păgânii, că ei se aflau într-o poziţie interimară între "spiritual" şi "material" şi puteau privi înainte spre o mântuire. Prin admiterea acestei opinii şi conformarea lor la tradiţia creştină obişnuită, ei au putut să-şi răspândească viziunile în mod remarcabil. În multe cazuri, se pare că ei nu au avut obiecţiuni faţă de convertiţii lor, rămaşi în marea biserică. Este oare posibil ca Biserica să fi perceput, peste tot şi dintr-o dată, că distingerea valentinienilor între "psihic" şi "spiritual" nu este identică cu distingerea scripturală între minori şi adulţi cu privire la înţelegere? În lucrurile în care structura şcolii (uniunea rituală) solicita o lungă perioadă de probaţiune, unde erau diferite grade de legătură iar de la cel perfect era solicitat un strict ascetism, rezultatul a fost, desigur, nu se putea cere aflaţi în fazele inferioare să comită o ruptură rapidă cu Biserica. (42) După ce a fost creată confederaţia catolică a bisericilor, existenţa acestei şcoli a devenit din ce în ce mai dificilă. Unele din dintre aceste şcoli au existat în mod aproape asemănător cu comunităţile de francmasoni. În partea de est, aceste şcoli au devenit secte (confesiuni) în care cel înţelept şi cel simplu şi-au găsit cumva un loc, fiind propagaţi în familii. În ambele cazuri, ei nu au continuat să fie ca la începuturi. Din anul 210 AD, ei au încetat să mai fie un factor în dezvoltarea istorică, chiar dacă numai biserica lui Constantin şi Teodosie al II-lea îi putea suprima.

§4 Cele mai importante doctrine gnostice

Noi mai trebuie să considerăm ceea mai timpurie tradiţie a doctrinelor gnostice, care au devenit importante, unele imediat şi altele mai târziu. Noi mai trebuie să ne referim odată la faptul că importanţa epocală a gnosticismului pentru istoria dogmelor nu trebuie să fie căutată în doctrinele specifice ci, mai curând, în tot procesul prin care creştinismul este conceput şi transformat. Chestiunea decisivă este transformarea Evangheliei într-o doctrină, într-o filozofie absolută a religiei, transformarea *disciplina Evanghelii* într-un ascetism bazat pe o concepţie dualistă şi într-o practică a misterelor. (43) Cu toată consideraţia pentru tradiţia timpurie, acum noi trebuie să arătăm în ce măsură această transformare a avut o semnificaţie pozitivă sau negativă pentru perioada următoare. Cu alte cuvinte, din care puncte de vedere, următoarea dezvoltare a fost anticipată de gnosticism şi în ce măsură gnosticismul a fost respins de această dezvoltare. (44)

1. Creştinismul este unica religie adevărată, absolută şi care conţine un sistem dezvăluit de doctrină.
2. Această doctrină conţine forţe misterioase care sunt comunicate oamenilor prin iniţiere.
3. Hristos este singurul dezvăluitor, numai Hristos şi numai în apariţia sa istorică, fără Hristos în Vechiul Testament. În esenţa sa, această apariţie este Mântuirea: doctrina este vestirea Mântuirii şi a condiţiilor sale.
4. Doctrina creştină trebuie să fie extrasă din tradiţia apostolică examinată în mod critic. Această tradiţie se află în faţa noastră în scrierile apostolice şi într-o doctrină secretă provenită de la Apostoli. (45) Elementul exoteric este inclus în *regula fidei* (46), aşa cum este propagat elementul ezoteric de către dascăli aleşi. (47)
5. Datorită esenţei lor, documentele despre revelaţie (scrierile apostolice) trebuie să fie interpretate prin alegorie. Cu alte cuvinte, sensul mai profund al acestor documente trebuie să fie extras prin această modalitate (pozitivă). (48)

6. Următoarele observaţii pot fi notate drept elementele principale din concepţia gnostică din diversele părţi din *regula fidei*:
a) Diferenţa dintre supremul Dumnezeu şi creatorul lumii; de aici urmează contradicţia dintre mântuire şi creaţie, separarea între mediatorul revelaţiei şi mediatorul creaţiei. (49)
b) Separarea între supremul Dumnezeu şi Dumnezeul din Vechiul Testament, care includea respingerea Vechiului Testament sau afirmaţia că Vechiul Testament nu conţine rvelaţii despre supremul Dumnezeu sau, cel puţin, conţine numai parţial astfel de revelaţii. (50)
c) Doctrina despre independenţa şi eternitatea materiei.
d) Afirmaţia că lumea din prezent provine dintr-o decădere a omului sau dintr-o faptă ostilă faţă de Dumnezeu şi, prin urmare, este fapta unei fiinţe păcătoase sau intermediare. (51)
e) Doctrina conform căreia păcatul este inerent în materie şi, prin urmare, este o potenţă fizică. (52)
f) Presupunerea că eonii sunt forţe adevărate şi fiinţe cereşti în care este dezvăluită esenţa absolută a lui Dumnezeu Atotputernic. (53)
g) Afirmaţia că Hristos a dezvăluit un Dumnezeu necunoscut până atunci.
h) Doctrina conform căreia trebuie să fie făcută separarea între eonul ceresc, Hristos şi figura umană a acestui eon; de asemenea o *distincte agere* trebuie să fie atribuită fiecăruia. Prin urmare, unii gnostici, precum adepţii lui Basilides, nu recunoşteau o adevărată uniune între Hristos şi omul Isus şi îl considerau un om de pe pământ. Alţi gnostici, precum adepţii lui Valentinian, cei la care dominau cele mai profunde diferenţe (vezi: Tertulian, *Against the Valentinians*, *op. cit*. v. 3 p. 503 ff) susţineau că trupul lui Isus era o formă fizică cerească şi provenea numai în aparenţă din pântecul Mariei. În cele din urmă, un al treilea grup, cum ar fi adepţii lui Saturninus, au declarat că întreaga aparenţă vizibilă a lui Hristos era o fantomă şi, prin urmare, eu negau naşterea lui Hristos (54). Hristos separa ceea ce este nefiresc unit iar astfel poartă totul spre El. Aceasta este Mântuirea.
i) Conversiunea Bisericii în şcoală pneumatică. (Aceasta nu era o inovaţie cu privire la Biserica Celestă ca eon). Datorită înzestrării lor, numai cei din această şcoală erau capabili de gnoză şi de viaţa divină Alţii dispar din cauza structurii lor materiale. Cei din această şcoală considerau că elementul psihic poate avea o anumită binecuvântare şi o cunoaştere asemănătoare cu ceea a elementului suprasensibil, care putea fi obţinută prin credinţa creştină. (55)
k) Respingerea întregii escatologii creştine timpurii, mai ales a doua venire a lui Hristos, reînvierea trupului şi glorioasa Împărăţie a lui Hristos pe Pământ. In legătură cu aceste subiecte, afirmaţia că eliberarea spiritului de senzualitate poate fi aşteptată numai în viitor, în timp ce spiritul iluminat în sinea sa posedă deja imortalitatea şi aşteaptă numai introducerea sa în pleroma pneumatologică. (56)

În cele din urmă, trebuie să ne îndreptăm atenţia la etica gnosticismului. La fel ca în sistemele bazate pe contrastul dintre elementele senzuale şi elementele spirituale ale naturii umane, etica la gnostici a avut o direcţie dublă. Pe de o parte, etica gnosticilor a aspirat la suprimarea şi la dezrădăcinarea elementului senzual iar astfel a devenit strict ascetică (imitarea lui Hristos ca motiv de ascetism (57), Hristos şi apostolii erau reprezentaţi drept ascetici (58)) Pe de altă parte, etica gnostică a tratat cu indiferenţă elementul senzual iar astfel a devenit libertină, adică s-a conformat cu lumea. Fără îndoială, prima formă a eticii gnosticilor era mai populară, cu toate că există dovezi credibile despre ceea de a doua formă. Pe Vremea lui Irenaeus şi Tertulian, mai ales valentinienii (*fragmentissimum collegium*), nu au interzis suficient de puternic o moralitate lejeră şi conformă cu lumea. (59) Dat fiind că tradiţia timpurie creştină se limita la abstinenţă şi la o renunţare strictă la lume, ascetismul gnostic putea face impresie numai asupra primei forme de etică gnostică. Fundamentul dualist al gnosticismului nu putea evita provocarea suspiciunii, din momentul în care o persoană avea capacitatea de a examina chestiune. (60)

Capitolul IV: Note
1.Vezi: Origen, *op. cit*., (*Contra Celsus*) III, 12, p. 469 [NT]
2. *Ibid.* III, 44, p. 481 [NT]
3. Franz Overbeck, *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, (Darmstadt: 1865), p. 184
4. Ieronim a recunoscut capacitatea gnosticilor proeminenţi. Teologii din Alexandria (Clement şi Origen) apreciau exegezele gnosticilor şi le luau în consideraţie. Evident, nu toţi gnosticii pot fi consideraţi drept teologi. În totalitatea lor, gnosticii formează societatea elenă cu denumire creştină.
5. Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, (Oxford: Clarendon Press, 1913)
6. Joachim Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, (Darmstadt: Gentner, 1881 - 1885), 3 v. [NT] Acest autor susţine că, în epoca antonină, gnosticismul a înflorit. În această perioadă au pătruns în religia romană două elemente noi: divinităţile siriene şi divinităţile persane. În acele vremuri, cultul acestor divinităţi era prevalent la Roma şi în tot Imperiul Roman. În acelaşi timp, creştinismul a intrat în conflict cu toate tradiţiile antice. Acest conflict a exercitat o anumită influenţă chiar şi asupra ritualurilor orientale.
7. G. Koffmane, *De Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. Zwölf Thesen*, (Breslau: Köhler, 1881); H. Weingarten, Die Umwandlung Der Ursprünglischen Christlichen Gemeindeorganisation Zur Katholischen Kirche in *Historische Zeitschrift* v. 45 (1881), pp. 441 - 467 [NT] Autorul susţine că aceşti autori au accentuat caracterul misterios şi scopurile practice ale gnozei. Gnosticii au adoptat misterele antice şi au fost influenţati în organizare şi disciplină. Acest lucru dovedeşte teza că gnosticismul a fost o elenizare a creştinismului.
8. Există dovezi că la gnostici viziunile extatice erau obţinute prin profeţii şi invocări apocaliptice.
9. G. Koffmane, *op. cit*.
10. Autorul menţionează câteva evaluări istorice ale relaţiei dintre Biserică şi gnostici. Acest subiect de mari proporţii trebuie să fie tratat separat. [NT]
11. Autorul susţine că eforturile gnosticilor de a înţelege ideile lui Pavel şi Ioan precum şi soluţiile raţionale şi ingenioase pentru anumite probleme intelectuale nu au fost evaluate în mod sistematic. [NT]
12. Bentley Layton (ed.), *The Gnostic Scriptures*, (Yale: Yale University Press, 20121), p. 436 ff [NT]
13. G.R.S. Mead (ed.), *Pistis Sophia. The Gnostic Tradition of Mary Magdalene, Jesus and His Disciples*, (Mineola, NY: Dover 2005) [NT]
14. Tertulian, *Against Valentinians* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p 503 ff. [NT]
15. Autorul tratează aici legătura intelectuală dintre creştinism şi filozofie dar acest subiect imens nu se poate limita la o notă de subsol. [NT]
16. Simon Magul a contribuit probabil la iniţierea curentului gnostic. În secolul al III-lea d. Hr., au fost făcute încercări asemănătoare, pe baza unor idei fundamentale de revelaţie.
17. După o sumară trecere în revistă a unor surse antice şi moderne, fără să pretindă că este un studiu inclusiv, autorul ajunge la concluzia că gnosticismul a anticipat catolicismul ca sistem ritual. Autorul menţionează diverse secte gnostice (Ophites, Peratae, Sethites, care îl identificau pe Isus cu Set din Geneza 4:25). Vezi: G. Sabău, *Ortodoxie, erezie şi gnosticism în primele secole creştine*, (Bucureşti: Ars Docendi, 2016) [NT]
18. Încă din vremurile timpurii, (poate chiar din perioada Epistolei lui Pavel către Romani), au existat în comunităţile creştine grupuri de asceţi care solicitau de la toţi respectarea unei legi inviolabile, în numele perfecţiei creştine, abstinenţa absolută de la căsătorie, renunţarea la posesia obiectelor şi un regim vegetarian. (Clement din Alexandria, *Stromata*, *op. cit.* III, p. 389 ff.) În acest context, a imita viaţa sărmanului Isus, "viaţa evanghelică", era norma acceptată. În lucrarea sa *Despre perfecţiune după spusele Mântuitorului*, Tatian a expus faptul că viaţa lumească este ireconciliabilă cu Evanghelia. În bisericile din această perioadă, se credea cu certitudine că abstinenţa absolută este împlinirea perfectă a legii lui Hristos. În cercuri largi, abstinenţa era dedusă dintr-o charismă deosebită ("*atât timp cât poţi sfinţi*") care poate fi înţeleasă ca un compromis cu viaţa lumească şi o reminiscenţă a unei moralităţi mai libere. Atitudinea faţă de ascetism a creat o problemă gravă. Soluţia acestei probleme era de a distinge între o moralitate superioară şi inferioară şi de a respinge o moralitate superioară care îşi invoca autoritatea. Pe de altă parte, au existat societăţi de creştini asceţi care au persistat în aplicarea literală la toţi creştinii a

celor mai severe solicitări de la Hristos. Astfel, au apărut prin secesiune comunităţi de eucratiţi şi severini. În circumstanţele din acele vremuri, ei nu puteau să nu fie influenţaţi de modul de gândire elen. Ca rezultat, ei au îmbinat teoria speculativă cu ascetismul iar astfel s-au apropiat de gnosticism, acest lucru fiind evident în special la Tatian, care s-a legat de encratiţi. Datorită ascetismului sever pe care îl promova, Tatian nu mai putea menţine identitatea divinităţii supreme. Epistolele pauline puteau furniza argumente pentru ambele părţi iar gnostici precum Tatian au folosit aceste surse dar alţii le-au respins, după cum a fost cazul severinilor. Controversa encretită a fost consumată de gnostici şi înlocuită cu controversa montanistă.

19. Eusebius, *op. cit*. VI 12

20. Aici trebuie să-l reţinem, în primul rând, pe Tatian care a enunţat doctrine foarte specifice despre spirit, materie şi natura omului.

21. Clement, Stromata, *op. cit.,* III, p. 385 ff. Citatele lui Clement din scrierile lui Epifanie demonstrează că el este un Platonist. Aici se află axioma după care proprietatea este un furt. Carpocrates şi fiul său Epifanie au fost primii care au încercat să producă amalgamul dintre statul lui Platon şi idealul creştin de unire între oameni. Pentru ei, Isus era un geniu filozofic, un fel de Platon.

22. Teza autorului aici este că activitatea gnostică a dus la elenizarea şi laicizarea creştinismului. [NT]

23. În această categorie sunt incluşi *Ophites* dar nu *Basilidenii* şi *Valentinienii*.

24. Diverse instituţii au avut diverse denumiri în greacă şi latină (*factiuncula*, *congregatio*, *conciliabulum*, *conventiculum*). Vezi: Koffmane, *op. cit*., pp. 6 - 22

25. F. Overbeck a fost primul care a susţinut importanţa formelor literare acceptate treptat în creştinism iar literatura ştiinţifică şi teologică provine din gnosticism. [NT]

26. B. Bauer a propus clasificarea sistemelor gnostice pe baza modurilor separate în care gnosticii au conceput creştinismul drept o religie absolută, în contradicţie cu iudaismul şi cultele păgâne. Ideea lui Bauer a fost foarte ingenioasă şi conţine elemente de adevăr dar nu este suficientă cu privire la tot fenomenul gnostic şi include multe abstracţii. (Autorul nu menţionează sursa sa precisă din cadrul multiplelor lucrări ale lui B. Bauer [NT])

27. Noi nu putem stabili momentul în care a apărut gnosticismul. Singura chestiune importantă aici este punctul cronologic în care a avut loc expulzarea sau secesiunea şcolilor şi a comunităţilor în diversele biserici menţionate.

28. Iustin *Apology, op. cit.* I 26 pp. 171 - 172 [NT]

29. Hegessipus este citat în Eusebius *Church History, op. cit*., IV, 22 p. 198; o altă sursă este Tertulian, *The Prescription against heretics, op. cit.* v. 3, p. 243 ff.

30. Esenienii nu trebuie să fie menţionaţi deloc aici fiindcă este foarte probabil ca învăţăturile lor să fie considerate sincretiste în sensul strict al termenului. Vezi: Paul Ernest Lucius, *Der Essenismus in seinem Verhaeltniss zum Judenthum*, (Strasbourg: C. F. Schmidt, 1881). [NT] Noi nu ştim nimic despre difuzarea acestor idei. Iudaismul ascetic şi sincretic a putut să apară şi a apărut în Palestina şi în Diaspora.

31. Lucrările lui J. Freudenthal *Hellenistichen Studien*, (Breslau: Skutch 1875 - 1879) 3 v. şi A. Hilgerfeld, *Der Ketzergeschichte des Christentums*, (Leipzig: Hildesheim, 1884) conţin informaţii despre sincretismul din Samaria. Articolul *Mani und Manichäismus* din J. J. Herzog & als. (eds.), *Realencyclopedia für protestantische Theologie,* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1881), v. 9 pp. 226 ff., prezintă detalii despre mitologia din Babilon în gnosticism.

32. Oriunde religiile tradiţionale sunt unite sub simbolul filozofiei se produce un sincretism conservator fiindcă metoda alegorică (critica tuturor religiilor), voalată şi inconştientă de sine, poate să distrugă stânci şi poate să treacă peste abisuri. În anumite circumstanţe, toate formele pot fi conservate dar cu un spirit nou pătrunde în ele. Pe de altă parte, acolo unde filozofia mai este slabă iar religia tradiţională este puternic afectată de altă religie, apare sincretismul critic. În acest caz, divinităţile unei religii sunt supuse de divinităţile din altă religie sau elementele religiei tradiţionale sunt eliminate parţial şi înlocuite. În mod asemănător cu alte cazuri, aici terenul este pregătit pentru noi forme religioase, în favoarea aparenţei fondatorilor religioşi.

33. Imaginea şi doctrinele atribuite lui Simon Magul în Faptele Apostolilor şi de către Iustin, Irenaeus şi Hippolitus sunt posibile şi se potrivesc foarte bine cu circumstanţele religioase pe care noi trebuie să le

presupunem despre Samaria. Simon Magul iese în evidenţă prin efortul său de a stabili o religie universală a lui Dumnezeu suprem.
34. Iustin *Apology, op. cit.* I 26 pp. 171 - 172 [NT]
35. Ereticii despre care se discută în *Epistola lui Pavel către Coloseni* pot face parte din această categorie.
36. Saturninus şi Cerdo trebuie să fie menţionaţi aici. Strict vorbind, Saturninus (Irinaeus, *op. cit.* I 24, 1,2) nu era dualist iar astfel accepta ca Dumnezeul din Vechiul Testament să fie considerat un înger suprem al supremului Dumnezeu. Conform acestui principiu, el presupunea că supremul Dumnezeu a colaborat la creaţia omului prin forţe angelice: El a trimis o rază de lumină, o imagine de lumină care trebuie să fie imitată drept pildă şi să fie proclamată drept ideal. Prin urmare, două clase de oameni se află într-o contradicţie puternică. O parte este condusă de Satan iar cealaltă parte este condusă de Dumnezeul iudeilor. Vechiul Testament este o compilaţie de profeţii din ambele tabere. Bunul adevărat apare în eonul lui Hristos, care nu a preluat nici un element cosmic şi nici măcar nu s-a supus naşterii. Hristos a distrus faptele diavolului (generarea, consumul carnal) şi îi salvează pe oamenii care o scânteie de lumină în interiorul lor. Gnoza lui Cerdo (Irinaeus, *op. cit.* I 27) era mult mai aspră . El făcea comparaţia între bunul Dumnezeu şi Dumnezeul din Vechiul Testament drept două entităţi primordiale fundamentale. Cerdo a negat Vechiul Testament şi a predicat că prima revelaţie a bunului Dumnezeu a fost făcută prin Hristos. Saturninus şi Cerdo au predicat un docetism strict: Hristos nu a avut trup, nu a fost născut şi a suferit într-un trup ireal.
37. Această problemă ar f putut să fie rezolvată dacă am fi avut sintagma lui Iustinian împotriva ereziilor. În absenţa acestei surse, problema rămâne nerezolvată.
38. În primul rând existau şcolile lui Basilides, Valentinus şi cei din secta gnostică Ophites. Aceste comunităţi erau controversate iar ideile lor erau specifice gnosticismului creştin. Această structură este mai curând ceea a filozofiei elene târzii, cu toate că pentru noi, prima analogie deplină cu sistemul gnostic apare la neoplatonici. Caracteristicile fundamentale ale dezvoltării interne pot fi prezentate numai în cazul şcolii valentiniene, care a fost ceea mai importantă. În toate circumstanţele, trebuie să fie făcută distincţia între ramura de est şi ceea din vest.
39. Tertulian, *The Prescription against heretics, op. cit.* v. 3, 42, pp. 263- 264. Aceasta nu este o acuzaţie făcută cu rea intenţie. Interpretarea filozofică a unei religii îi va impresiona întotdeauna pe cei influenţaţi deja de religie.
40. Irinaeus *op. cit*., III, 4. 2, Tertulian *op. cit*. 30. Regula permanentă cu privire la învăţătorii mincinoşi era ca orice legătură cu ei să fie ruptă (A Doua Epistolă a lui Ioan 1: 10-11)
41. Iustin credea că printre creştini există "oameni proveniţi din Hristos". (Iustin *op. cit*., (Dialogue, 80))
42. Despre valentinieni, vezi: Irenaeus , *op. cit*., III, 15, 2 şi Tertulian, *Against Valentinians*, *op. cit*.
43. Fără îndoială, propaganda gnostică a fost afectată serios de incapacitatea sa de a organiza şi de a impune disciplina sa în biserici. Acest lucru este caracteristic pentru toate sistemele filozofice ale religiei. Organizarea grupărilor gnostice nu se putea lupta cu organizarea bisericilor. După Irenaeus *op. cit*., III, 15, 2, aceste grupuri puteau exista numai cu sprijinul bisericii. Irenaeus menţionează că valentinienii îi denumeau pe creştinii obişnuiţi "catolici şi ecleziastici".
44. Dacă luăm în consideraţie diferenţele creştinismul gnostic şi creştinismul ecleziastic, vom constata că aceste diferenţe erau fluide. 1) Chiar şi principala entitate a bisericii, elementul cunoaşterii, era din ce în ce mai accentuat. Evanghelia a început să fie convertită într-o cunoaştere perfectă a lumii (acceptarea extinsă a filozofiei elene, dezvoltarea credinţei în cunoaştere. 2) Escatologia dramatică a început să dispară. 3) S-a creat spaţiu pentru viziuni docetice şi a fost acordată valoare ascetismului strict. Pe de altă parte, noi trebuie să menţionăm următoarele chestiuni: 1) În perioada în care gnosticismul a înflorit în Biserică, chestiunile menţionate mai sus existau numai fragmentar sau germinal. 2) Biserica susţinea deplin faptele stabilite în formula de botez (*Keryma*). Expectaţiunile escatologice erau atribuite creatorului lumii adică supremul Dumnezeu, unităţii lui Isus Hristos şi Vechiului Testament. Prin urmare, dualismul era respins. 3) Marea Biserică apăra unitatea şi egalitatea între cei din specia umană şi, prin urmare, apăra uniformitatea şi scopul universal al Mântuirii creştine. 4) Biserica respingea orice introducere de noi mitologii, mai ales mitologii orientale. Referitor la acest subiect, Biserica era orientată de cunoaşterea creştină timpurie şi de inteligenţă certă. O diferenţă mai profundă şi mai detailată între

grupurile gnostice şi Biserică a apărut cu greu în cunoaşterea fiecărei părţi. În mod instinctiv, Biserica a devenit o Biserica imperială şi era destinată să aibă rolul principal în această funcţie. Gnosticii aspirau să stabilească sau să menţină asociaţiile în care geniul ar fi trebuit să guverneze. "Geniu" - în sensul vechilor profeţi sau în sensul Platonic. În conflictul gnostic, cel puţin la final, preotul judiciar a luptat cu *virtuoso* şi l-a înfrânt.

45. Această teză poate fi confirmată direct de către cei mai importanţi dascăli ai gnosticismului. Prin această teză, gnosticismul demonstrează că doreşte *in thesi* (la fel ca Philon) să continue pe teritoriul creştinismului drept o religie pozitivă. Fiind conştient că este legat de tradiţie, prima întrebare pusă gnosticismului a fost "Ce este creştinismul ?"Gnosticismul a criticat şi a clasificat sursele pentru a da răspuns la această întrebare. Respingerea Vechiului Testament a dus gnosticismul la această întrebare şi la această discernare. Cu ceea mai mare probabilitate, se poate susţine că ideea unei colecţii canonice de scrieri creştine a apărut prima oară la gnostici. Într-adevăr, ei aveau nevoie de o astfel de colecţie. Cei care recunoşteau Vechiul Testament drept un document de revelaţie şi i-au acordat o interpretare creştină, nu aveau nevoie la început de un nou document. Ei numai au adăugat un document nou la cel vechi, adică au adăugat Evanghelia la Vechiul Testament. Există multe fragmente de comentarii gnostice iar din aceste surse noi constatăm că aceste scrieri aveau atunci autoritate canonică. Noi nu ştim nimic despre asemenea autorităţi şi comentarii în principala entitate a creştinismului Vezi: Georg Heinrich Henrici, *Die Valentinische Gnosis und die Weilige Schrift*, (Berlin: Wiengandt & Grieben, 1871) [NT] Fără îndoială, scrierile sacre erau alese conform principiului de provenienţă apostolică iar acest lucru este dovedit prin faptul că Epistole lui Pavel au fost incluse. Există dovezi că astfel de lucruri au fost făcute de membrii sectelor gnostice de *naaseni*, *peratae*, valentinieni precum şi de Marcion, Tatian şi Iustin. Colecţia valentinienilor şi Canonul lui Tatian trebuie să fi concis cu principalele părţi al Canonului bisericesc. Valentinienii din perioada ulterioară s-au acomodat cu acest canon adică au recunoscut cărţile care au fost adăugate. (Tertulian, *The Prescription against Heretics* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 261 ff [NT] Oare cine a fost primul care a conceput şi a realizat ideea unui canon de scrieri creştine: Basilides, Valentinus sau Marcion? Oare acest lucru a fost îndeplinit de câţiva teologi în paralel ? Aceste chestiuni vor rămâne în obscuritate pentru totdeauna, cu toate că multe circumstanţe sunt în favoarea lui Marcion. Dacă se va demonstra că Basilides şi Valentinus considerau Evangheliile numai drept scrieri autoritare, ideea întregului canon se află deja în faptul că ei au considerat aceste lucruri drept fundament şi le-au interpretat în mod alegoric. În perioada următoare, problema extinderii canonului a devenit subiectul unei importante controverse între gnostici şi Biserica Catolică. În tot decursul acestei controverse, catolicii au susţinut precedenţa canonului lor; culegerea gnostică era considerată o revizie coruptă a acestui canon. Scopul gnosticilor era ca ei să stabilească din scrieri tradiţia apostolică pură dar acest scop a fost afectat de trei curente provenite împreună din comunităţile creştine iar astfel nu erau caracteristice gnosticismului: 1) credinţa în continuarea profeţiei prin care lucruri noi sunt întotdeauna dezvăluite de Sfântul Spirit; prezumpţia unei tradiţii ezoterice secrete a Apostolilor (vezi: A. Ritschl, *Entsehung der altkatolischen Kirche*, (Bonn: Marcus, 1857) [NT]) În aparenţă, din nou, gnosticismul a partajat cu creştinismul prezumpţia universală conform căreia originea apostolică avea valoare. Totuşi, la începuturi, gnosticismul susţinea că a creat înşiruiri artificiale ale tradiţiei şi, din acest punct de vedere, gnosticismul a fost urmat de creştinism. (Vezi, de exemplu, *Epistola lui Ptolomeu către Flora*). În cadrul creştinismului, gnosticii au fost primii care au determinat succesiune, conţinutul şi modul de propagare a tradiţiei. Deci, gnosticii au fost primii teologi creştini.

46. Subiectul discutat aici are o importanţă istorică excepţională. La începuturi a existat la gnostici un canon. Tot la gnostici întâlnim pentru prima oară complexul tradiţional al *Kerygma* creştine drept o confesiune doctrinară (*regula fidei*), adică o confesiune care necesită o expunere speculativă, dat fiind că este fundamentală. Această confesiune este expusă ca un sumar al întregii înţelepciuni. Ezitarea legată de detaliile din *Kerygma* ne demonstrează incertitudinea generală care domina în acele veacuri. Apoi, constată că valentinienii s-au acomodat perfect la dezvoltarea ecleziastică (Tertulian, *Against Valentinians I , op. cit.*) adică s-au legat chiar de la începuturi de formele existente. În biserica marcionită a fost stabilită o regulă ciudată prin critica tradiţiei. Bineînţeles, *regula* a fost considerată drept apostolică.

Despre *regulae* vezi: Irinaeus *op. cit.* (*Against Heresies*) şi Tertulian *op. cit.*, (*Against the Valentinians*). Despre scrierile lui Irinaeus vezi: W.W.Harvey (ed.), *St. Irinaeus, Libros quinque adversus haereses*, (Cantabrigiae: Typis Academicis, 1857), 2 v. În sensul strict, canonul Noului Testament şi *regulae* apostolice au fost stabilite de gnostici de la început pe determinării şi a sistematizării celei mai vechi tradiţii. Astfel, noi putem observa slăbiciunea gnosticismului care însemna aici incapacitatea sa de a arăta elementul public al tradiţiei şi de a plasa propaganda sa într-o legătură strânsă cu orânduirea bisericilor.
47. Noi nu ştim în ce relaţie au pus valentinienii *regula fidei* apostolică şi publică cu doctrina tainică provenită de la un apostol. Spre deosebire de gnostici, Biserica a accentuat intens esenţa publică a întregii tradiţii. Mai târziu, cu anumite reticenţe, Biserica a acordat un mare spaţiu în favoarea prezumpţiei despre o tradiţie secretă.
48. Gnosticii au transferat în scrierile evanghelice şi au considerat ca necesare metodele de interpretare folosite de Barnaba şi alţii pentru interpretare. Astfel, caracteristicile sistemului pot fi găsite în documente. La început, Biserica a condamnat această metodă (Tertulian *The Prescription against heretics, op. cit.* v. 3, ch. 17-19, pp. 251 - 252, ch. 39. p. 262; Irenaeus, *op. cit.* I, 8, 9, pp. 368, 369). Cu toate acestea, Biserica a aplicat acest sistem din momentul în care a adoptat un canon al Noului Testament, care avea o autoritate egală cu ceea a Vechiului Testament dar diferenţa a continuat mereu să existe: la început, în confruntarea dintre Vechiul Testament şi Noul Testament, pe de o parte şi opiniile care adoptau viziuni din profeţie pe de altă parte, istoria lui Hristos din Evanghelii nu a fost alegorizată. Apoi, dogmele hristologice din secolul al III-lea d. Hr. şi din secolele următoare au solicitat o explicaţie docetică pentru multe subiecte din această istorie.
49. La valentinieni şi în toate sistemele care nu erau dualiste în mod sever, Hristos Mântuitorul are cu certitudine a anumită parte în constituirea celei mai superioare clase umane, dar numai prin mediaţii complicate. În multe sisteme poate fi menţionată semnificaţia atribuită lui Hristos pentru înfiinţarea sau orânduirea lumii superioare. În sistemul valentinian există câţiva mediatori. Concepţia abstractă despre fiinţa divină de la începuturi a creat numai de puţine ori o adevărată controversă. De drept, insulta provenea din exprimare.
50. *Epistola lui Ptolomeu către Flora* este foarte instructivă aici. Dacă excludem din această naraţie concepţia gnostică specifică, vom vedea că această epistolă conţine viziunea catolică ulterioară a Vechiului Testament precum şi începutul unei concepţii istorice a Vechiului Testament. Expunerea lor alegorică a scrierilor evanghelice trebuie să fie considerată împreună cu încercările lor de a interpreta Vechiul Testament în mod literal şi istoric. De exemplu, se poate lua notă de faptul că gnosticii au fost primii care au atras atenţia cu privire la semnificaţia schimbării denumirii lui Dumnezeu în Vechiul Testament. (Irenaeus, *op. cit.* II, 35.3 pp. 412 - 413). Tradiţia creştină timpurie a dus la o modalitate total opusă. Apelles, discipolul lui Marcion, a făcut o practicat o critică inteligentă a Vechiului Testament. Chiar Marcion a recunoscut conţinutul istoric a Vechiului Testament drept o sursă credibilă. Critica provenită de la majoritatea gnosticilor a pus sub semnul întrebării valoarea religioasa a Vechiului Testament.
51. Adversarii bisericeşti nu acordau, pe bună dreptate nici o valoare faptului că unii gnostici s-au îndreptat spre satanism deplin în legătură cu concepţia lumii, în timp ce alţii susţineau că o oarecare *justitia civilis* stăpânea lumea. Din perspectiva stabilită de tradiţia creştină, această deosebire nu creează nici o diferenţă: Vechiul Testament a provenit din păcat sau dintr-o esenţă intermediară. Gnosticii au încercat să corecteze judecata credinţei despre lume şi relaţia sa cu Dumnezeu printr-o viziune empirică a lumii. Sub nici o formă, ei nu sunt "vizionari", oricât de fantastice ar fi mijloacele prin care ei ar fi exprimat judecata despre starea lumii şi ar fi încercat să explice această situaţie. Mai curând, aceştia sunt vizionarii care se "predau" credinţei că lumea este creaţia unei divinităţi bune şi omnipotente, oricât de rezonabile ar fi, în aparenţă, argumentele pe care le invocă. Pe această temă, filozofia gnostică (elenă) a religiei ajunge la cel mai aspru punct de contradicţie cu principala temă de credinţă a creştinismului despre Vechiul Testament. În realitate, totul depinde de acest lucru. Gnosticismul este anticreştin pe măsura în care preia de la creştinismul său, bazat pe Vechiul Testament şi credinţa în identitatea creatorului lumii cu supremul Dumnezeu. Acest lucru a fost simţit şi notat de oponenţii săi.

52. Pentru mult timp, Biserica s-a opus acestei idei. Trebuie să reţinem că terminologii şi dogme ecleziastice au fost oarecum anticipate de gnostici. De exemplu, un fragment din silogiile lui Apelles menţionat de Ambrozie. Vezi: J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, (Petit Montrouge, 1845) v. 14 - 17 [NT]
53. Învătătura gnostică nu s-a lovit de o împotrivire puternică cu privire la această chestiune şi putea face apel la ceea mai veche tradiţie. Arbitraritatea cu privire la numărul, derivaţia şi configurarea eonilor era contestată. Aici a mai intervenit şi aversiunea faţă de barbarism, pe măsura în care gnosticismul se delecta cu termeni misterioşi preluaţi de la semiţi. Speculaţiile gnostice despre eoni au fost reproduse parţial de teologi catolici din secolul al III-lea.
54. Hristologia gnostică nu se caracterizează prin docetism în sensul strict ci prin doctrina celor două esenţe, adică diferenţa dintre Isus şi Hristos sau prin doctrina după care Mântuitorul ca Mântuitor nu era o fiinţă umană. Gnosticii au fus fundamentul acestei viziuni prin inerenta păcătoşenie a naturii umane şi era acceptată de mulţi dascăli din această perioadă fără să fie bazată pe vreun principiu. Cea mai populară dintre hristologiile descrise mai sus era, fără îndoială, hristologia valentinienilor. Această hristologie a pătruns cu o mare varietate de detalii în majoritatea fragmentelor anonime rămase din literatura gnostică precum şi la Apelles. Această hristologie ar fi putut fi adaptată la scrierile evanghelice şi la confesiunea baptismală. Aici se afirma că Maria a fost pentru Isus un tunel de trecere. Din această doctrină a provenit cu uşurinţă noţiunea de virginitate a Mariei, neafectată nici după naştere. Clement din Alexandria cunoştea această doctrină (Clement, *op. cit.,* Stromata VII, 16, 93). Mai târziu, Biserica a acceptat această teză. Este foarte dificil de a ajunge la o idee clară despre hristologia lui Basilides, dat fiind că în şcoala sa au fost stabilite ulterior diverse doctrine. Una din aceste doctrine era că, la coborârea sa din ceruri, Hristos şi-a preluat ceva din fiecare sferă prin care a trecut. Valentinienii importanţi au formulat un fenomen foarte complicat cu privire la Hristos şi i-au atribuit o legătură directă cu demiurgul. În acest domeniu se află doctrina omenirii cereşti, care a fost acceptată ulterior de teologii ecleziastici. Basilides învăţa că Hristos a coborât la botez pe fiinţa umană a lui Isus. Unii dintre valentinieni au susţinut aceeaşi idee. Hristologia lui Ptolomeu se caracterizează prin uniunea dintre toate teoriile hristologice care ar fi putut fi concepute La Ptolomeu pot fi descoperite diverse concepţii creştine timpurii. Basilides nu a acceptat o uniune adevărată între Hristos ş i Isus. Este interesant de a observa că cum Epistolele lui Pavel au fost cauza pentru care teologii au considerat suferinţele lui Hristos drept necesare, pe baza prezumpţiei despre carnalitatea cu păcat. Cu alte cuvinte, ei au dedus din suferinţele lui Hristos că Hristos şî-a asumat păcatul carnal. Hristologia lui Basilides dovedeşte că este o o fază preliminară deosebită a hristologiei ecleziastice de mai târziu. Pentru adepţii lui Basilides, aniversarea botezului lui Hristoe era o zi importantă de sărbătoare. (Vezi: Clement, *op. cit.,* Stromata I, 21, 46): ei au fixat această sărbătoare pe 6 ianuarie (2 ianuarie). Biserica Catolică i-a urmat şi aici pe gnostici. Adevărata hristologie docetică, după cum a fost prezentată de Saturninus şi Marcion, era opusă radical faţă de tradiţie şi a afectat ideile despre naşterea lui Hristos şi despre primii 30 de ani vieţii sale. Expunerea precisă a hristologiilor gnostice ar demonstra că o mare parte din chestiunile care îi preocupă pe teologii creştini până în prezent au fost formulate de gnostici. Se poate afirma că gnosticii au considerat că Hristos este Dumnezeu în formă umană.
55. Gnosticii au separat oamenii în diferite clase sociale, ceea ce avea legătură cu vechea separare a forţelor în cadrul percepţiei spirituale. O anumita lege a naturii se afla la baza acestei viziuni. Anumite puncte de vedere empirice şi psihologice au făcut ca universalismul învăţăturii creştine despre Mântuire să pară inacceptabil gnosticilor. Mai mult de atât, transformarea religiei într-o doctrină scolastică sau într-un cult misterios a dus la diferenţierea între cunoaştere şi *profanum vulgus*. Prezumpţia valentinienilor era că, din punct de vedere sufletesc, creştinii obişnuiţi sunt într-o fază medie şi sunt salvaţi de credinţă. Această prezumpţie include un compromis care a dus gnoza la gradul unei doctrine scolastice în creştinism. Cu altă ocazie vom discuta dacă şi cum a prezervat Biserica Catolică semnificaţia termenului *Pistis* (credinţă) în contradicţie cu *Gnosis* (cunoaştere), la fel ca şi chestiunea despre diferenţierea între cunoaşterea preoţească şi laicitate. Gnosticismul a negat libera voinţă şi, prin urmare, responsabilitatea morală, descrisă în continuare drept o contradicţie puternică. Cu alte cuvinte,

gnosticismul, adică elenizarea puternică a creştinismului, a fost distrus în Biserică de către voinţa liberă, de Vechiul Testament şi de escatologie.
56. Cea mai mare deviaţie a gnosticismului de la tradiţie apare în escatologie, alături de respingerea Vechiului Testament şi separarea între creatorul lumii şi supremul Dumnezeu. Sursele noastre menţionează numai puţin escatologia gnostică, ceea ce nu este surprinzător fiindcă gnosticii aveau numai puţin de spus despre acest subiect iar ceea ce aveau de spus era exprimat în doctrina lor despre crearea lumii şi în doctrina lor despre mântuirea prin Hristos. Noi ştim că Marcion, care poate fi menţionat aici, a orientat toate aşteptările escatologice din vremurile creştinismului timpuriu spre Dumnezeul iudeilor. Gnosticii valentinieni au reţinut expresia "învierea în slujba de pomenire" dar au interpretat-o astfel ca să însemne că omul trebuie să se ridice în această viaţă, adică să perceapă adevărul; astfel, expresia "*resurrectio a mortuis*" a luat locul expresiei "*resurrectio mortuorum*" (Tertulian, *On the Resurrection of the Flesh*, in op. cit., v. 3 p. 545 ff). În timp ce tradiţia creştină plasa o mare dramă la sfârşitul istoriei, gnosticii considerau că istoria în sine este o mare dramă care se va termina virtual odată cu prima venire a lui Hristos. Poate că nu a fost părerea tuturor gnosticilor că reînvierea s-a petrecut deja dar, pentru majoritatea gnosticilor, aşteptările de la viitor păreau să fie vagi şi nesemnificative. Viaţa este atât de mult inclusă în cunoaştere încât nu găsim nicăieri în sursele noastre expresia puternică a speranţei pentru viaţa de apoi iar introducerea spiritelor în pleroma pare foarte vagă şi incertă. Dar, este foarte semnificativ faptul că gnosticii care solicitau, conform prezumpţiilor lor, o reală mântuire de la lume drept idealul suprem, au rămas în cele din urmă în aceeaşi nesiguranţă şi deznădejde religioasă cu privire la mântuire, aşa cum au descris filozofii greci. O religie care este o filozofie a religiei rămâne întotdeauna fixată la această viaţă, oricât ar accentua contradicţia dintre spirit şi mediul înconjurător şi oricât de înflăcărată ar fi dorinţa de mântuire. În mod inconştient, dorinţa de mântuire este înlocuită cu bucuria gânditorului în cunoaşterea sa, care îi potoleşte dorinţa. (Irinaeus *op. cit.*, III, 15.2). La fel ca în orice filozofie a religiei, apare şi aici în mod evident un element de gândire publică. Speranţele escatologice au putut să fie menţinute în vigoarea numai prin convingerea că lumea aparţine lui Dumnezeu. În cele din urmă, trebuie să menţionăm că gnosticismul, chiar şi în escatologie, făcea deducţii din viziunile care exercitau presiune în creştinism din toate părţile şi, în mare măsură, îi periclitau speranţele pentru viitor. În anumite cercuri valentiniene, viaţa din viitor era o condiţie provenită din educaţie, drept un progres între cele şapte ceruri. Cu alte cuvinte, în viitor, experienţele legate de purgatoriu erau postulate. Din perioada lui Origen, ideile despre purgatoriu şi diferitele grade cereşti şi-au forţat drumul în doctrina ecleziastică. Clement şi Origen au fost puternic influenţaţi de escatologia adepţilor lui Valentinus.
57. Vezi Clement *op. cit*., Stromata III, 6, 49
58. Cf. Actele apocrife ale Apostolilor şi diversele legende apostolice.
59. Cu greu se poate afirma mai mult: conducătorii şcolilor erau oameni cinstiţi.
60. Astfel, s-a format p problemă extrem de dificilă. Practic, aceasta era o excelentă ocazie de a elimina cu totul ascetismul, inclusiv cel gnostic. Eventual, putea fi realizată o restricţie la practici uşoare. Ascetismul care a devenit victorios în monahism nu a provenit cu adevărat din creştinismul timpuriu ci din impulsuri elene, fără să fie bazat pe aceleaşi principii. Chiar şi aici, gnosticismul a anticipat viitorul, cea ce poate fi dovedit în istoria rituală. Câteva subiecte importante pentru istoria dogmei pot fi menţionate: 1) gnosticii considerau că Botezul şi Cina Domnului sunt cu totul taine şi aplicau terminologia tainelor; astfel, ei numai deduceau din schimbările care aveau loc în creştinism; 2) gnosticii au adăugat noi ritualuri, au repetata botezurile, ungerea cu ulei, sacramentul confirmării; 3) Marcus a considerat că vinul de la Cina Domnului este sângele lui Isus după actul de binecuvântare. Gnosticii nu erau interesaţi de apologetică, ceea ce este foarte semnificativ. Ei considerau spiritul uman drept un principiu supranatural iar din această cauză ei erau liberi de orice fel de raţionalism şi dogmatism moralist. Din această cauză, ei acceptau cui seriozitate ideea despre revelaţie şi nu încercau să o dovedească să transforme conţinutul în adevăruri naturale. Ei s-au străduit să demonstreze că ideile lor sunt creştine dar au renunţat la orice dovadă că revelaţia este adevărul. La gnostici va fi descoperit cu greu adevărul revelat, descris ca filozofie sau moralitatea descrisă ca viaţă filozofică. Dacă com compara sistemul fundamental şi iniţial al doctrinei catolice, adică sistemul lui Origen, cu sistemul gnosticilor,

vom descoperi că Origen, la fel ca Basilides şi Valentinus, a fost un filozof al revelaţiei dar a posedat un al doilea element, provenit din apologetică.

Capitolul V: Încercările lui Marcion de a îndepărta Vechiul Testament ca fundament al creştinismului, de a purifica tradiţia şi de a reforma creştinismul pe baza Evangheliei lui Pavel

Marcion nu poate fi inclus printre gnostici, în sensul strict al termenului (1) din următoarele motive: 1) el nu era îndrumat de nici un interes ştiinţific speculativ sau apologetic ci de un interes soteriologic (2); 2) el a pus tot accentul pe credinţă şi nu pe gnoză (3); 3) în expunerea ideilor sale, el nu a aplicat elementele oricărei înţelepciuni religioase semite şi nici metode filozofice (4). El nu a făcut niciodată diferenţa între forma esoterică şi forma exoterică a religiei. Mai curând, el a accentuat publicitatea predicii, s-a străduit să reformeze creştinismul şi s-a opus încercărilor de a stabili şcoli pentru cei care aveau cunoştinţe şi pentru culte de taine asemănătoare cu celor care pe cale de a fi iniţiate. Numai după ce nu a reuşit să reformeze, Marcion a stabilit biserici ale sale în care egalitatea frăţească, libertatea de toate ceremoniile şi stricta disciplină evanghelică urmau să guverneze. (5) Cu totul entuziasmat de noutatea, unicitatea şi grandoarea Evangheliei lui Pavel despre graţia lui în Hristos, Marcion a considerat că celelalte concepţii din Evanghelie şi, mai ales, uniunea acesteia cu Vechiul Testament sunt în contradicţie cu adevărul şi sunt o deviere de la adevăr. (6) Conform acestei viziuni, Marcion a presupus că trebuie să stabilească critica paulină a religiei din Vechiul Testament drept fundamentul viziunilor sale religioase. Marcion a considerat că aceste chestiuni trebuie să fie tratate prin referinţa la două principii: Dumnezeu cel drept şi mânios din Vechiul Testament, identic cu creatorul lumii şi Dumnezeu din Evanghelie, identic cu creatorul lumii şi Dumnezeu din Evanghelie, cu totul necunoscut înainte de Isus, care este numai dragoste şi milă. (7) Pentru Marcion, acest paulinism cu forţa sa religioasă dar fără dialectică, fără viziunea iudeo - creştină a istoriei şi separat de fundamentele Vechiului Testament era adevăratul creştinism. La fel ca Pavel, Marcion a avut sinţământul că valoarea religioasă a legii statutare, cu ordine şi ceremonii, este foarte diferită de valoarea religioasă a unei legi uniforme de dragoste. (8) Marcion avea o capacitatea de evaluare a ideii pauline despre credinţă; pentru el, aceasta era sprijinirea pe mila nemeritată a lui Dumnezeu, dezvăluită în Hristos. Totuşi, Marcion a demonstrat că este un elen influenţat de spiritul religios al perioadei sale prin schimbarea contrastului dintre bine şi legal cu contrastul dintre infinita exaltare spirituală şi senzuală, supusă faţă de legea naturii, prin aspiraţia disperată la triumful pe lume a elementului bun şi, în consecinţă, prin corectarea credinţei tradiţionale, conform căreia lumea şi istoria aparţin lui Dumnezeu, cu o viziune empirică a lumii şi a evenimentelor din lume. (9) Fără îndoială, viziunea lui Marcion era ghidată de severitatea cu care creştinismul timpuriu estima lumea. Dar, pentru Marcion, speculaţia sistematică despre cauzele contrastului observat în acel moment nu erau deloc o chestiune principală. Dacă Marcion s-a aventurat într-adevăr într-o astfel de speculaţie, probabil că fusese influenţat de Cerdo. Odată cu încercarea de a reduce propoziţiile lui Marcion la un sistem, apar numeroase contradicţii. Discipolii lui Marcion au încercat toate concepţiile din doctrina principiilor şi au definit în mod cu totul diferit legătura dintre cele două divinităţi. Aceste fapte dovedesc cât se poate de clar că Marcion a fost o personalitate religioasă şi, în general, nu a avut nimic comun cu principiile ci cu fiinţele în viaţă, a căror putere o simţea. În ultimă instanţă, Marcion nu considera Evanghelia ca o explicaţie a lumii ci o salvare de la lume (9) - o salvare de la o lume care, chiar şi în cel mai bun caz, nu putea să ofere nimic care se poate apropia la gradul de binecuvântare de la Hristos. (10) Următoarele subiecte necesită o atenţie specială:
1. Marcion a explicat Vechiul Testament în sensul literal şi a respins orice interpretare alegorică. El a recunoscut Vechiul Testament drept revelaţia făcură de creatorul lumii, Dumnezeul iudeilor dar, tocmai din această cauză, el a plasat Vechiul Testament în contradicţia ceea mai severă cu Evanghelia şi a demonstrat această contradicţie într-o lucrare de mari proporţii ("Cosmocraţia"). (11) Pentru Marcion, legea care stăpânea natura şi omul era conformă cu caracteristicile lui Dumnezeu şi cu soiul de lege

dezvăluit de Dumnezeu. Prin urmare, Marcion considera că poate crede că Dumnezeu este creatorul şi stăpânitorul lumii (*cosmocrat*). (12) Legea care stăpâneşte lumea este inflexibilă dar şi plină de contradicţii, dreaptă dar brutală. Legea din Vechiul Testament prezintă aceleaşi caracteristici astfel că Dumnezeu creatorul era pentru Marcion o entitate care unea în sinea sa toat5e gradele de atibute, de la dreptate la rea voinţă, de la obstinenţă la inconsistenţă. Concepţia de creator al lumii se caracterizează prin imposibilitatea de a fi sistematizată. Având Vechiul Testament ca temelie, alături de obsrvaţiile sale empirice, Marcion a împărţit oamenii în două clase: cei buni şi cei răi, cu toate că îi considera pe toţi, trup şi suflet, drept creaturile demiurgului. Cei buni sunt cei care luptă pentru realizarea legii demiurgului. Ei sunt cu mult mai buni decât cei care refuză să asculte. În orice caz, clasificarea de aici nu este decisivă. Supunerea faţă de îndemnurile graţiei divine este singura clasificare decisivă iar aceşti oameni sunt mai puţin susceptibili faţă de manifestarea bunului adevărat în comparaţie cu păcătoşii. Marcion a considerat că Vechiul Testament merită credinţa şi s-a referit la toate profeţiile din Vechiul Testament despre Mântuitorul care mai urma să fie trimis de cel care a creat lumea. La fel ca un erou din război, acest Mântuitor urma să stabilească regatul pământesc al lui Dumnezeu cel Drept. (13)
2. Marcion l-a plasat pe bunul Dumnezeu al iubirii în contradicţie cu creatorul lumii. (14) Bunul Dumnezeu a fost dezvăluit numai prin Hristos, era absolut necunoscut mai înainte (15) iar oamenii îi erau străini din toate punctele de vedere. (16) Din pură bunătate şi milă, bunul Dumnezeu a adoptat cauza acestor fiinţe care îi erau străine fiindcă nu mai putea să vadă că ei sunt turmentaţi de stăpânitorul lor. Dumnezeul iubirii a apărut în Hristos şi a proclamat o nouă împărăţie. (17) Hristos i-a chemat la el pe cei istoviţi şi greu împovăraţi (18) şi a proclamat în faţa lor că îi va scăpa de cătuşele stăpânului lor de pe această lume. Atunci când a fost pe pământ, El a fost milos cu toţi, din toate punctele de vedere. Hristos a fost crucificat de cei care credeau în creatorul lumii dar serveau astfel propriul lor scop fiindcă moartea sa era preţul obţinut de Dumnezeul iubirii de la creatorul lumii. (19) Cine îşi pune speranţa în cel crucificat, poate fi sigur că a scăpat de puterea celui care a creat lumea şi este mutat în împărăţia bunului Dumnezeu. Dar, experienţa ne arată că, la fel ca iudeii, oamenii cu virtute conform legii creatorului lumii, nu îşi permit să fie convertiţi de Hristos; mai curând este vorba despre păcătoşi care acceptă mesajul său de mântuire. Adică, Hristos a salvat din infern nu pe oamenii cu virtute din Vechiul Testament ci pe păcătoşii din Vechiul Testament. Aici apare din nou gândirea foarte clar determinată a lui Marcion despre creştinism. Totuşi, nu poate fi evitat punctul gnostic dureros din afirmaţia că bunul Dumnezeu salvează numai sufletele credincioşilor, nu trupurile lor. Antiteza dintre spirit şi materie apare aici drept decisivă: bunul Dumnezeu al iubirii devine Dumnezeu al spiritului; Dumnezeu din Vechiul Testament devine divinitatea carnală. Marcion a denaturat calităţile bunului Dumnezeu al iubirii şi a considerat că este apatic, înălţat în infinitate şi complect neafectat. Contradicţia în care Marcion este implicat aici este evidentă fiindcă el a susţinut că spiritul uman este în sinea sa străin de trupul său. Ascetismul strict solicitat de Marcion drept creştin nu putea să aibă nici un motiv fără presupunerea elenă despre contradicţia metafizică între trup şi spirit care, de fapt, apare şi în scrierile lui Pavel.
3. Marcion a plasat cele două divinităţi într-o aparentă egalitate. Conform celor mai credibile surse, Marcion ar fi afirmat că aceste două divinităţi nu erau create ci eterne. Din momentul în care încercăm să elevăm teoriile lui Marcion de la nivelul de considerente practice la nivelul unei teorii conştiente, ajungem la un complex de contradicţii. Explicaţia provine de la diversele interese susţinute de Marcion, care era conştient de teologia paulină şi era decis să apere tot ceea ce credea el că este paulin. De asemenea, Marcion a fost influenţat de contradicţia în care el a observat implicarea forţelor etice. Această contradicţie părea să solicite un fundament metafizic dar soluţia curentă părea să interzică acest element. În cele din urmă, teoriile despre gnosticism, paradoxurile lui Pavel, recunoaşterea datoriei de a mortificare carnală i-au sugerat lui Marcion că Dumnezeu cel Bun este Dumnezeul elevat al spiritului, Dumnezeu cel drept, Dumnezeu cu simţire. Această viziune implica principiul de dualism metafizic. Influenţa acestei viziuni trebuie să fie atribuită faptului că Marcion nu a mai încercat să deducă ideea despre creatorul lumii de la ideea bunului Dumnezeu. Anumiţi discipoli ai lui Marcion aveau interese teoretice, au luat notă de contradicţii şi, pentru a le îndepărta, au promovat o doctrină de trei principii: Bunul Dumnezeu, creatorul cel drept al lumii şi divinitatea răului. Ei au ajuns la aceste trei principii prin concepţia creatorului lumii, uneori drept o entitate independentă, uneori o entitate dependentă de bunul

Dumnezeu. Alţii au revenit la dualismul obişnuit: Dumnezeul spiritului şi Dumnezeul materiei. Apelles, cel mai important discipol al lui Marcion, a revenit la credinţă într-un unic Dumnezeu şi a conceput creatorul lumii şi diavolul drept îngerii săi, fără să se îndepărteze de la gândirea fundamentală a dascălului său ci, mai curând a urmat indicaţiile dascălului său. (20) În afară de Apelles, care şi-a întemeiat propria sa biserică, nu am mai auzit nimic despre controversele dintre discipolii care au părăsit biserica marcionită. Cei care au trăit în credinţa pentru care dascălul lor a fost activ, cei care respingeau Vechiul Testament şi au aderat exclusiv la Evanghelia proclamată de Pavel, cei care considerau că o strictă mortificare carnală şi o renunţare cât se poate de sinceră la lume erau solicitate în numele Evangheliei se simţeau membri în aceeaşi comunitate şi orice aparenţă le permitea perfecta libertate pentru speculaţii despre cauzele finale.

4. Marcion nu a fost interesat să accentueze diferenţa dintre Dumnezeu cel bun şi Hristos. Conform Epistolelor lui Pavel, această diferenţă nu putea fi negată. Pentru Marcion, Hristos este manifestarea bunului Dumnezeu în sine. (21) Dar, Marcion a predicat că Hristos nu a participat deloc la crearea demiurgului dar a coborât din ceruri în anul 15 AD, pe vremea lui Tiberius, şi după ce şi-a însuşit un trup aparent, a început să predice la sinagoga din Capernaum. Acest docetism pronunţat, care neagă naşterea lui Isus sau includerea lui Isus în orice dezvoltare umană (22) sunt ceea mai evidentă dovadă despre repulsia lui Marcion faţă de lume. Această aversiune provenea poate de la atitudinea severă faţă de lume a creştinilor timpurii dar concluzia de aici a lui Marcion ne arată că acest sentiment era, în cazul său, unit cu estimările elene despre spirit şi materie. Docetismul lui Marcion este remarcabil prin faptul că, îndrumat de Pavel, el a acordat o mare valoare faptului că Hristos a murit pe cruce Aici apare o contradicţie esenţială iar discipolii săi de mai târziu au luptat să o înlăture. Fără îndoială, Marcion a reuşit să plaseze măreţia şi unicitatea reînvierii lui Hristos în lumina ceea mai clară. Marcion a mai reuşit ca reînvierea lui Hristos să fie, în primul rând, după moartea sa pe cruce.

5. Escatologia lui Marcion este rudimentară. Împreună cu Pavel, el presupunea că biserica bunului Dumnezeu urma să fie atacată mai violent de către Hristosul iudeu din viitor, Antihristul. Se pare că el nu a predicat o revenire vizibilă a lui Hristos dar, în ciuda omnipotenţei şi bunătăţii lui Dumnezeu, el predica un subiect istoric cu două straturi. Ideea despre salvarea tuturor oamenilor, care pare să urmeze doctrina sa despre graţia nelimitată, îi era cu totul străină. Din acest motiv, el nu purea să ajute cu adevărat ca bunul Dumnezeu să fie judecătorul, cu toate că, în teorie, el respingea această idee pentru ca voinţa şi faptele lui Dumnezeu să nu fie măsurate conform normelor umane. Alături de axioma lui Marcion, conform căreia Dumnezeu trebuie să fie conceput numai ca bunătate şi graţie, noi trebuie să luăm în consideraţie strictul ascetism pe care el l-a invocat pentru comunităţile creştine pentru a percepe că ideea despre Dumnezeu nu provenea din antinomism. Noi nu cunoaştem nici o comunitate care, în secolele al II-lea d Hr. a insistat atât de sever ca adepţii lui Marcion să renunţe la lume. Uniunea dintre bărbaţi şi femei era interzisă iar cei căsătoriţi trebuiau să se despartă pentru a fi acceptaţi în comunitate după botez. În chestiuni de alimente şi băutură erau aplicate cele mai severe norme. Membrii comunităţii se bucurau de martiraj şi de faptul că erau "nenorociţi şi detestaţi". (23) Membrii comuniunii urmau să ştie că sunt discipoli ai lui Hristos. Cu toate acestea, entuziasmul creştin timpuriu era absent.

6. Marcion şi-a definit poziţia teoretică şi practică faţă de forma predominantă a creştinismului: el a dezvăluit integral relaţia sa cu Vechiul Testament şi a lăsat loc pentru un cod laic. Marcion a pornit de la presupunerea că forma predominantă a creştinismului a fost coruptă de iudaism şi, prin urmare, avea nevoie de o reformare. (24) El nu putea omite faptul că această corupţie nu era recentă ci făcea parte chiar din ceea mai veche tradiţie. Conştientizarea acestui lucru l- purtat spre critica istorică a întregii tradiţii creştine. (25) Marcion a fost primul creştin care şi-a asumat o astfel de sarcină. Epistolele lui Pavel stau la baza convingerilor religioase ale lui Marcion dar în restul literaturii creştine el nu a găsit nimic în armonie cu aceste scrieri. Marcion a descoperit în Epistolele lui Pavel sugestii pentru observaţiile sale. Cei doisprezece apostoli aleşi de Hristos nu l-au înţeles dar l-au considerat drept Mântuitorul de la Dumnezeu cel creator. (26) Prin urmare, Hristos l-a inspirat pe Pavel printr-o revelaţie deosebită, ca Evanghelia graţiei lui Dumnezeu să nu fie pierdută prin falsificări. (27) Dar chiar şi Pavel a fost înţeles numai de puţini oameni. Epistolele lui Pavel au fost falsificate în multe fragmente (28) pentru a le face să predice identitatea lui Dumnezeu creatorul şi a lui Dumnezeu Mântuitorul. Prin urmare, o nouă formă era

necesară. Marcion s-a simţit încredinţat cu această misiune iar biserica întrunită de el i-a recunoscut vocaţia sa de reformator. (29) El nu a invocat o nouă revelaţie. Scrierile lui Pavel şi Evanghelii autentice existau şi era necesar numai să fie purificate de interpolări şi de a restabili paulinismul originar, care era Evanghelia în sine. Dar, mai era necesar ca acest creştinism să fie asigurat şi păstrat pentru viitor. Probabil că Marcion a fost primul care a conceput şi a înţeles ideea de a plasa creştinismul pe fundamentul stabil al unei teorii despre esenţa creştinismului, fără ca aceasta să fie bazată pe o doctrină teologică. Marcion a fost primul care a stabilit această teorie prin intermediul unei colecţii de scrieri creştine cu autoritate canonică. (30) Marcion nu era un gânditor sistematic ci mai mult de atât; el nu era numai o figură religioasă ci şi un om excepţional de înzestrat pentru organizare în perioada timpurie a Bisericii. Dacă luăm în consideraţie solicitările elevate pe care le-a adresat creştinilor şi dacă punem în cumpănă rezultatele realizate prin activitatea sa, nu putem decât să admirăm. În jurul anului 160 AD, oriunde erau creştini, trebuiau să existe şi comunităţi de adepţi ai lui Marcion. Cu aceeaşi organizare permanentă dar liberă, cu acelaşi canon şi aceeaşi concepţie despre esenţa creştinismului, care erau condiţii preliminare pentru severitatea moralităţii lor şi pentru împlinirea fericită în martiraj. În acele vremuri, Biserica Catolică era în proces de dezvoltare şi numai după mult timp a ajuns la soliditatea comparabilă cu ceea a bisericii lui Marcion datorită activităţii unui singur om. Marcion a fost animat de o credinţă atât de puternică încât a putut să confrunte concepţia sa despre creştinism cu toate celelalte, crezând că el este singurul care are dreptate; el şi-a menţinut poziţiile fără sa dea explicaţii de disculpare. Marcion a a pus fundamentul ferm pentru stabilirea esenţei creştine, în viziunea credinţei sale absolute şi nu dorea să apeleze la tradiţia evanghelică secretă, la profeţie sau la religia naturală.

Modificările lui Marcion sunt evidente. Modul prin care ele a încercat să separe creştinismul de Vechiul Testament a fost o lovitură cutezătoare care a solicitat ca religia creştină să sacrifice elementul său cel mai scump, credinţa că Dumnezeu al creaţiei este şi Dumnezeu al Mântuirii. Această inovaţie a fost cauzată parţial de o convingere religioasă a cărei origine nu trebuie căutată în păgânism ci în Vechiul Testament şi pe solul creştinismului. Îndrăzneţul anti-iudaic Marcion era discipolul gânditorului iudeu Pavel. Antinomismul lui Marcion poate fi găsit, eventual, la profeţi. Întotdeauna va fi gloria lui Marcion, păgân din naştere, fiindcă a putut să aprecieze critica religioasă a Vechiului Testament, formulată înainte de Pavel. În ultimă instanţă, antinomismul lui Marcion se baza pe sentimentul său religios şi pe religia sa personală, în contrast cu religia statutară. Profeţii şi Pavel au avut sentimentul specific şi diferit că religia statutară este o povară şi o înlănţuire. Profeţii aveau acest sentiment datorită ritualului de sacrificii iar mântuirea era ideea despre sanctitudinea divină a lui Dumnezeu al iudeilor. Pavel a avut acest sentiment din cauza atitudinii farisaice faţă de lege iar mântuirea provenea din credinţă. Pentru Marcion, acest sentiment era totalul tuturor descrierilor din trecut despre o revelaţie a lui Dumnezeu: numai ceea ce Hristos i-a dat avea o adevărată valoare pentru el. Pornind de la această convingere, Marcion a întemeiat o biserică. Înaintea lui Marcion nu a existat o comunitate puternic unită printr-o convingere permanentă, orânduită în armonie şi răspândită în toată lumea. Apostolul Pavel şi-a imaginat o astfel de biserică dar nu a putut ajunge la realizarea ei. Ceea mai mare enigmă din istoria creştinismului este că, în secolul marelui amalgam de religii, s-a produs, în aparenţă, un mare paradox: un paulinism cu două divinităţi şi fără Vechiul Testament precum şi o concepţie definită despre esenţa creştinismului ca religie. Aceste erau numai chestiuni aparente. Spiritul elen era plin de caracteristici fundamentale ale scrierilor lui Pavel (legea şi mila) şi, prin urmare, era convins că, din toate punctele de vedere, adevărul este prezent. Dinacest motiv, spiritul elen s-a străduit să perceapă adevăratul sens al proclamărilor lui Pavel. Aceste elemente ar fi putut ajunge cu greu la rezultate mai bune faţă de rezultatele lui Marcion. Aceste lucruri sunt spuse destul de puternic de istoria teologiei pauline care, la început, este o istorie a silenţiului şi apoi o istorie a interpretării artificiale. Ce s-ar fi întâmplat dacă Pavel nu ar fi separat cu adevărat creştinismul ca religie de iudaism şi de Vechiul Testament? (...) De la Iustin până la Origen, autorii ecleziastici au fost împotriva lui Marcion. Părinţii Bisericii considerau că Marcion este mai rău decât un păgân. Marcion nu a format un sistem filozofic creştin dar a prezentat o concepţie bine conturată a creştinismului ca religie mântuitoare a lumii.

Capitolul V: Note

1.Marcion era originar din Pontus şi era un bogat armator. În jurul anului 139 AD, el a ajuns la Roma fiind deja creştin şi, pentru scurt timp, a aparţinut de biserica locală. Dat fiind că încercarea sa de reformare a eşuat, el a părăsit Biserica în jurul anului 144 AD, a întemeiat propria sa biserică şi a avut o activitate foarte extinsă. Marcion şi difuzat opiniile în multe călătorii şi în fiecare provincie a Imperiului au apărut comunităţi care îi purtau numele. Vezi: W.H.S. Bakhuyzen (ed.), *Der Dialog der Adamantius*, (Leipzig: J.C.Hinrichs, 1901) [NT] Din punct de vedere bisericesc, aceste comunităţi erau organizate şi aveau episcopi, prezbiteri, etc. (Eusebius, *op. cit*., IV, 15.46). Iustin (Justin, (First Apology), *op. cit*., I, 26 p. 171) spune că Marcion şi-a răspândit predicile iar prin anul 155 AD avea mulţi adepţi la Roma (Irinaeus *op. cit.,* IV, 34 p. 511 ff.). Până la moartea sa, Marcion nu a renunţat la scopul său de a învinge tot creştinismul (vezi, de exemplu, dialogul cu Adamantius). Probabil că Marcion a definit carateristicile fundamentale ale doctrinei sale şi a activat pentru propagarea acestei doctrine chiar înainte de venirea sa la Roma. Marcion a fost influenţat puternic la Roma de gnosticul Cerdo. Elementul gnostic din doctrina lui Marcion mai poate fi determinat.

2. Adepţii lui Marcion exclamă: "O singură creatură este suficientă pentru Dumnezeul nostru. Dumnezeu a adus pe lume omul prin bunătatea sa supremă şi ceea mai excelentă." (*Tertullian Against Marcion* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, I, 17, p. 283.

3. Cf. Apelles în Eusebius, *op. cit.*, 13.5

4. Acesta este un subiect extrem de important. Marcion a respins toate alegoriile (Vezi: *Tertullian Against Marcion*, *op. cit*., II, 19, 21, 22, pp. 312, 313, 314, III, 5, 6, 14, 19, pp. 324 - 326, 332, 337, IV, 15, 20, pp. 367 - 370, 378 - 380. Marcion considera că această metodă este arbitrară. Acest lucru înseamnă că el a perceput şi a evitat transformarea Evangheliei într-o filozofie elenistă. Adversarii lui Marcion nu i-au atribuit un sistem iar el era departe de avea un interes apologetic sau raţionalist. Scopul lui Marcion a fost să atribuie toată valoarea credinţei şi să evite orice argument sau parafrază filozofice. Marcion nu a introdus elemente noi în viziunile sale şi nu se baza pe elemente religioase din Orient.

5. Vezi: *Tertullian Against Marcion*, *op. cit*., I, 14, 21, 23, 24, 28 pp. 281, 286,288,289,293; III, 1, 22 pp. 321, 340; IV, 5, 34, pp. 349, 404, V, 7,10,15, 18, pp. 442, 449,461, 467. [NT]

6. Marcion făcea parte din Biserică, după cum afirmă Tertulian şi Epifanie .

7. *Tertullian Against Marcion*, *op. cit*., I, 19, p. 285: ""Antitezele" lui Marcion, sau sugestiile sale contradictorii, au ca scop de a crea o obligaţie a Evangheliei de a fi diferită de lege (i.e. Vechiul Testament [NT]) pentru ca din diferenţele dintre cele două scrieri să poată fi dedusă o diferenţă între deităţi."

8. Marcion susţinea că nu trebuie să fie teamă de bunul Dumnezeu: *ibid*. I, 27, p. 292

9. *Tertullian Against Marcion*, *op. cit*., I, 2, p. 272; II, 5, p. 300

10. *Ibid.* I, 19 p. 284. Faptul că diferite curente (şcoli) au apărut la adeptii lui Marcion şi erau tolerante una faţă de cealaltă, demonstrează că Biserica lui Marcion nu era fondată pe un sistem de credinţă formulat. În mod explicit, Apelles a concedat diferite forme de doctrină în creştinism, pe baza credinţei în Isus cel crucificat şi într-un ideal comun sfânt al vieţii.

10. *Tertullian Against Marcion*, *op. cit*., I, 13, p. 281

11. Această teză este clară în *Tertullian Against Marcion, op. cit*., I,, 19: "Acţiunea deosebită şi principală a lui Marcion este separarea între lege şi Evanghelie; discipolii săi nu vor nega că acest lucru este cel mai bun pretext de a se iniţia şi de a se confirma în erezia sa."

12. Tertullian a arătat de multe ori contradicţiile din concepţia lui Marcion despre Dumnezeu, creatorul lumii.

13. Vezi, în special, *Tertullian Against Marcion*, *op. cit*., III, pp. 321 - 344 [NT].

14. Expresiile lui Marcion erau "*Solius bonitatius*", "*Deus melior*".

15. "*Deus incognitus*" era o expresie recunoscută. Ca răspuns la atacuri, credincioşii susţineau poziţia religioasă conform căreia, din esenţa cazului îl pot cunoaşte pe Dumnezeu, ceea ce era cu totul suficient.

16. Părinţii Bisericii au respins opiniile lui Marcion. [NT]

17. *Tertullian Against Marcion*, *op. cit*., III, 23 - 25, pp. 341 ff. [NT].

18. Marcion a pus accentul pe fragmentele relevante din Evanghelia lui Luca.
19. Aceasta este una din contradicţiile lui Marcion.
20. În scurt timp, în biserica marcionită au apărut diverse şcoli., după cum au apărut mai târziu în biserica creştină. Diversele doctrine de principii care au fost dezvoltate în biserica marcionită sunt explicaţia pentru diversele prezentări ale doctrinei lui Marcion făcute de Părinţii Bisericii. Desconsiderarea profeţiei creştine timpurii este o formă de secularizare specifică lui Marcion.
21. Marcion îndrăgea să-l denumească pe Hristos "Spiritus salutaris".
22. Marcion credea că trupul lui Isus este numai o "umbră", o "fantasmă". Discipolii săi au aderat la această viziune dar Apelles a fost primul care a elaborat doctrina despre trupul lui Hristos.
23. Ascetismul strict al lui Marcion şi al adepţiilor săi era acceptat cu reticenţă de Părinţii Bisericii.
24. *Tertullian Against Marcion*, *op. cit*., I, 20, p. 285: "Ei pretind că Marcion nu a înnoit atât de mult cu privire la dominaţia credinţei prin separarea între lege şi Evanghelie pe cât el a restabilit credinţa, după ce a fost adulterată." [NT].
25. Din nou, trebuie să reţinem că Marcion nu a făcut apel la o tradiţie secretă sau la "Spirit" pentru a evalua iniţiativa sa epocală.
26. Atitudinea lui Marcion faţă de cei doisprezece apostoli era preluarea punctului de vedere din Epistola lui Pavel către Galateni. Vezi: *Tertullian Against Marcion*, *op. cit*., I, 20, p. 285, IV, 3, p. 348
27. Marcion a considerat chemarea lui Pavel drept o manifestare a lui Hristos, cu valoare egală cu prima sa venire şi misiune.
28. Probabil că Marcion a scris despre falsificările Epistolei lui Pavel şi a Evangheliei.
29. Adepţii lui Marcion şi-au arătat respectul faţă de el prin denumirea bisericii lor după el. Pe de altă parte, Iustin a primul care l-a denumit pe Marcion drept un fondator demonic al religiei.
30. Vezi: Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, (Hildesheim: Olms, 1888 - 1892), 2 v. [NT]

Capitolul VI: Creştinismul creştinilor iudei

1. Creştinismul de la origini era, în aparenţă, iudaismul creştin, crearea unei religii universale pe fundamentul Vechiului Testament. Creştinismul iudaic de la origini nu a fost niciodată cu totul elenizat şi întotdeauna şi-a păstrat caracteristicile iudaice. Dumnezeul lui Abraham, Isaac şi Iacob era considerat Tatăl lui Isus Hristos. Vechiul Testament era sursa autoritară a revelaţiei iar speranţele pentru viitor erau bazate pe speranţele iudaice. Moştenirea preluată de creştinism de la iudaism se prezintă pe fundamentul creştinilor din popoare într-o formă mai vagă sau mai accentuată, pe măsura în care modul de gândire filozofic era prevalent sau mai puţin prevalent. Este o mare eroare de denumi "creştinism iudaic" apariţia tezaurului iudaic, Vechiul Testament, în credinţa creştină, începând de la un anumit punct ales arbitrar şi care poate fi schimbat după cum doreşte cineva. În mod necesar, acest lucru trebuie să ducă şi duce la greşeli de foarte mari proporţii. Această denumire face impresia că elementul iudaic în religia creştină este accidental dar, de fapt, întreg creştinismul, dacă nu s-a infiltrat vreun element străin, pare să fie religia perfecţionată şi spiritualizată a poporului Israel. Prin urmare, noi nu avem justificaţia de a vorbi despre creştinism iudaic, atunci o comunitate, chiar dacă nu este iudaică din naştere, se denumeşte "Israel cel adevărat", poporul celor doisprezece triburi, posteritatea lui Abraham. Această strămutare este bazată pe invocaţia de la origini a creştinismului şi poate fi interzisă numai printr-o opinie care este străină de ea. La fel de puţin noi putem desemna ca "iudaice creştine" speranţele puternice şi realiste pentru viitor, care au fost suprimate în secolele II şi III. Aceste speranţe pot fi descrise ca *speranţe iudaice* sau *speranţe creştine* dar calificativul *iudaic creştin* trebuie să fie îndepărtat fiindcă face o impresie greşită despre dreptul istoric al acestor speranţe în creştinism. Ideile escatologice ale lui Papias nu erau *iudaice creştine* ci creştine; pe de altă parte, speculaţiile escatologice ale lui Origen nu erau *creştine iudaice* ci esenţial elene. Creştinii l-au considerat pe Isus un om ales de Dumnezeu şi înzestrat cu Spiritul Sfânt; ei au gândit despre Mântuitor nu în mod iudaic creştin ci în mod creştin. Cei care sărbătoreau Paştele pe data de 14 Nissan (lună din calendarul ebraic [NT]) nu erau influenţaţi de considerente iudaice creştine ci de considerente creştine sau de considerente din Vechiul Testament. Cel care a scris *Didahia* şi a transmis profeţilor creştini drepturile preoţilor din Vechiul Testament cu privire la primele roade de fructe demonstrează astfel că nu este iudeu creştin ci creştin. Aici nu există limite fiindcă creştinismul a preluat posesia întregului iudaism ca religie. Prin urmare, este o viziune istorică cât se poate de arbitrară de a considera că însuşirea religiei din Vechiul Testament de către creştinism nu este o acţiune creştină ci numai o acţiune iudaică creştină. Oriunde universalismul creştinismului nu este profanat în favoarea naţiunii iudaice, noi trebuie să recunoaştem orice însuşire a Vechiului Testament drept o însuşire creştină. Această modalitate putea fi preluată în mod spontan în creştinism, după cum s-a întâmplat de fapt.

2. Religia iudaică este o religie naţională; creştinismul a sfărâmat graniţele naţionalităţii, cu toate că nu pentru toţi cei care l-au recunoscut pe Isus ca Mesia. Acest lucru indică punctul în care este indicată introducerea termenului "creştinism iudaic". (1) Acest termen trebuie să fie aplicat exclusiv creştinilor care şi-au păstrat în mod deplin sau parţial, formele naţionale şi politice ale iudaismului precum şi observarea legii mozaice în sensul literal ca elemente esenţiale pentru creştinism sau cel puţin pentru creştinismul celor născuţi iudei sau pentru creştinismul celor care au respins aceste forme dar şi-au asumat o prerogativă a poporului iudeu chiar şi în creştinism. (2) Creştinismul iudaic se opune religiei creştine, pe măsura în care religia creştină este concepută ca universalistă şi antinaţională, în sensul strict al termenului. Creştinismul iudaic se opune faţă de partea principală a creştinismului, pe măsura în care acest creştinism s-a eliberat de iudaism ca naţiune. (3)

Nu este ciudat faptul că acest creştinism iudaic a fost afectat de toate rezultatele provenite pe plan intern şi extern de poziţiile iudaismului din aceea perioadă. Cu alte cuvinte, a fost necesar ca diverse curente să se dezvolte în creştinismul iudaic în funcţie de tendinţele şi dezintegrările din iudaismul acelor vremuri. Cu excepţia creştinismului iudaic farisaic, toate curentele aveau o paralelă precisă în sistemele care au apărut în marele creştinism anti-iudaic. Diferenţa dintre curentele din iudaism şi creştinism era numai o diferenţă socială şi politică, adică era vorba de un element naţional. Toate aceste curente erau expuse la influenţa exterioară, la fel ca sinagoga şi creştinismul extins, până la izolarea la care iudaismul ca naţiune s-a condamnat singur. Prin urmare, pe lângă cei din creştinismul iudaic farisaic, au apărut tot

felul de ascetici, la care se alăturau toţi cei care au fost puternic influenţaţi de înţelepciunea religioasă orientală şi de filozofia elenă.

În primul secol, aceşti creştini iudaici formau majoritatea în Palestina şi, eventual, în anumite provincii apropiate. Ei trăiau şi în diverse locuri din Occident.

În această fază, marea chestiune este dacă acest întreg creştinism iudaic sau numai anumite curente din cadrul său au fost un factor în dezvoltarea creştinismului la catolicism. Răspunsul la această chestiune trebuie să fie negativ din perspectiva istoriei dogmelor şi din perspectiva istoriei politice a Bisericii. Din punctul de vedere al istoriei universale a creştinismului, aceste comunităţi creştine iudaice apar drept structuri rudimentare şi obiecte de curiozitate care atrăgeau atenţia entităţii creştine principale din Răsărit dar nu puteau să exercite o influenţă importantă numai fiindcă includeau un element naţional.

Creştinii iudaici nu au participat în mod considerabil la controversa gnostică, conflictul epocal provocat în domeniul creştinismului mai extins. Chestiunea decisivă era dacă şi în ce măsură Vechiul Testament trebuie să rămână fundamentul creştinismului. (4) Rezultatul conflictului, favorabil grupului care a recunoscut pe deplin Vechiul Testament drept o revelaţie a lui Dumnezeu cel creştin şi care a afirmat ceea mai apropiată relaţie între creştinism şi Vechiul Testament, provenea foarte puţin de la o oarecare influenţă a creştinismului iudaic. Dacă nu s-ar fi retras pe fundal drept un fenomen lipsit de importanţă, creştinismul iudaic ar fi îngreunat această victorie. Polemica limitată a Părinţilor Bisericii şi mai ales tăcerea lor demonstrează lipsa de importanţă a creştinilor iudaici. O influenţă negativă asemănătoare asupra creştinilor iudaici a provenit de la critica din mijlocul secolului al II-lea care a susţinut că ar fi "iudaizat" creştinismul. Pe măsură ce Vechiul Testament, în contradicţie cu gnosticismul, a devenit o proprietate mai conştientizată şi mai acreditată în Biserică şi ca rezultat al naturalizării creştinismului în lume, a apărut drept indispensabilă necesitatea a avea reglementări, reguli fixe, aplicări staturiale, etc. În aceste condiţii, trebuie să fi fost firesc ca Vechiul Testament să fie folosit drept un cod sacru al acestor aplicări. Această modalitate nu era departe de atitudinea anti-iudaică de la origini, cu condiţia ca nimic "naţional" să nu fie preluat din Vechiul Testament şi cu condiţia să fie făcută o oarecare interpretare spirituală a ceea ce a fost preluat din Vechiul Testament. "Apostasia" se afla mai curând în necesităţile preschimbate. Anumite fracţiuni din cadrul Bisericii nu acceptau legislaţia progresivă şi au invocat iudaizarea. (5) Acest argument a fost învocat la adresa creştinilor care rezistau în faţă progresului de elenizare al creştinismul cu privire la doctrina despre Dumnezeu, escatologie, hristologie, etc. (6) Cu toate că această critică este menţionată, nu poate fi văzută nicăieri legătura între creştinii care iudaizează şi ebioniţi. Faptul că ei erau identificaţi în mod improvizat şi fără ceremonie dovedeşte că acest curent nu mai era cunoscut. Activitatea de iudaizare din catolicism apare prin stabilirea unei reguli ceremoniale catolice şi în aderarea strictă şi puternică la forme şi speranţe credincioase. Toate acestea nu au nimic în comun cu creştinismul iudaic care aspira oarecum la limitarea creştinismului la naţiunea iudaică. Speculaţiile care ignoră istoria pot afirma devenirea catolicismului din ce în ce mai creştin iudaic. Dar, observaţia istorică recunoaşte numai cantităţi concrete şi poate descoperi în catolicism numai creştinismul fără vreun element creştin iudaic. Istoria constată numai o elenizare progresivă şi, în consecinţă, o legislaţie spirituală progresivă care foloseşte Vechiul Testament. Acest proces a continuat timp de secole conform metodelor utilizate la începuturi în cadrul creştinismului mai inclusiv. (7) În cadrul explicaţiei excepţionale a lui Bruno Baur, catolicismul este produsul conflictului dintre creştinismul iudaic şi creştinismul celor din popoare (paulinismul). Conform acestei teze, Pavel a exercitat influenţă în direcţia universalismului religiei creştine. Din această poziţie, catolicismul s-a dezvoltat prin conflicte şi compromisuri. Creştinismul s-a aflat în conflicte cu puterile lumii în care exista, dată fiind esenţa sa specifică de religie universală, fondată pe Vechiul Testament. Au avut loc bătălii triumfătoare dar s-au făcut şi compromisuri, care caracterizează esenţa catolicismului ca Biserică şi doctrină. (8)

Prin urmare şi strict vorbind, istoria creştinismului iudaic şi a doctrinelor sale nu aparţine de istoria dogmei, mai ales că diferenţa esenţială între creştinismul iudaic şi principala entitate a Bisericii nu se afla, în principiu, în doctrină ci în politică. Opiniile celor docţi din Biserică despre creştinismul iudaic dezvăluie propriul lor punct de vedere. Până în mijlocul secolului al II-lea d. Hr., creştinii iudaici erau foarte numeroşi şi, fără îndoială, au format marea majoritate a credincioşilor din Palestina. (9) Încercările nereuşite ale creştinismului iudaic de a aduce sub influenţa sa pe creştinii din popoare nu a încetat până

spre mijlocul sec. al III-lea d. Hr. Toate aceste motive indică necesitatea de a menţiona aici o scurtă schiţă a acestui subiect. (10)

Iustin confirmă existenţa creştinilor iudaici şi face diferenţa între cei ar fi forţat legea chiar şi asupra creştinilor din popoare, cu care nu ar fi avut nimic în comun şi cei care considerau că legea este obligatorie numai pentru iudeii din naştere, fără ca ei să evite legăturile cu creştinii din popoare care trăiau fără lege. Nu este clar cum puteau cei din al doilea grup să respecte legea chiar şi în relaţiile cu cei care nu erau iudei. Iustin îi recunoaşte pe aceştia drept participanţi la mântuirea creştină şi, prin urmare, confraţi creştini, cu toate că el singur afirmă că existau creştini care nu aveau această mărinimie. El mai vorbeşte despre creştinii din popoare care se lăsau convinşi de creştinii iudaici să respecte legea mozaică dar mărturiseşte că nu este sigur de mântuirea lor. În *Dialogul* său, Iustin nu consideră numai o oarecare comunitate creştină sau comunităţile dintr-o anumită provincie; Iustin discută despre situaţia creştinismului în general. (11) Iustin a acordat acestui subiect un singur capitol iar stilul său mărinimos demonstrează că fenomenul discutat nu mai avea nici o importanţă pentru principala entitate a creştinismului. Trebuie să reţinem faptul că Iustin distinge între două curente din creştinismul iudaic care pot fi observate în perioada apostolică şi s-au menţinut în decursul timpului. Nu trebuie omis nici faptul că Iustin menţionează "statul juridic", idee specifică acestui creştinism iudaic. El vorbeşte numai ocazional despre o diferenţă doctrinară şi presupune că "învăţăturile lui Hristos" existau, în esenţă, numai printre creştinii iudaici şi creştinii din popoare. El îi considera pe cei mai liberali dintre creştinii din popoare drept prietenii şi confraţii săi.

Faptul că încă în aceea perioadă existau în diverse locuri creştini iudaici care aspirau să răspândească ideea despre "statul juridic" la creştinii din popoare a fost confirmat de Iustin şi de alţi autori contemporani. (12) Pe de altă parte, nu există dovezi că această propagandă ar fi avut o oarecare importanţă considerabilă. Celsus afirmă (13) că ştie despre creştini care doresc să trăiască drept iudei după legea mozaică dar îi menţionează o singură dată iar apoi îi ignoră în descrierea sa a creştinismului. Eventual, noi putem deduce că el ştia despre aceşti iudei numai din auzite fiindcă el îi enumera de multe alte secte gnostice. Dacă i-ar fi cunoscut cu adevărat, acest observator onest nu i-ar fi ignorat, cu toate că s-a întâlnit numai cu puţini dintre ei. Irenaeus i-a plasat pe ebioniţi printre şcolile eretice (15) dar putem constata, pe baza lucrării sale, că pe vremea sa, ei puteau să fie uitaţi în Occident. (16) Lucrurile stăteau altfel în Orient. Origen ştia de ebioniţi şi ştia că unii dintre ei recunoşteau naşterea din Mama Virgină. Origen era destul de inteligent şi avea cunoştinţe destul de bune despre istorie pentru a susţine că ebioniţii nu erau o şcoală dar, ca iudei credincioşi, ei erau descendenţii creştinilor timpurii. De fapt, se pare că Origen presupunea că toţi iudeii convertiţi au respectat întotdeauna legea strămoşilor lor. Cu toate acestea, el este departe de a-i judeca favorabil. El îi considera numai cu puţin mai buni decât iudeii ("Evreii şi ebioniţii care sunt numai cu puţin mai buni ca ei"). Respingerea lui Pavel distruge valoarea atribuită datorită faptului că l-au recunoscut pe Isus ca Mântuitor. Ei au acceptat numele lui Isus numai în aparenţă iar expunerea lor literală a Bibliei era sărăcăcioasă şi plină de greşeli. Este posibil dar nu cert ca acest gen de creştini iudaici să fie existat la Alexandria. Origen nu ştie nimic despre dezvoltarea internă al acestui creştinism iudaic. (17) Se pare că şi în Palestina, Origen s-a ocupat de aceşti creştini iudaici la fel de puţin ca Eusebius. (18) Ei trăiau izolaţi, în singurătate şi nu erau agresivi. Ieronim este ultimul care scrie în mod clar şi cert despre ei. (19) Ieronim s-a apropiat de ei şi este sigur că atitudinea lor nu s-a schimbat din secolul al II-lea. În aparenţă, ei au progresat în recunoaşterea naşterii din Mama Virgină şi au adoptat poziţii mai amicale faţă de Biserică. Ieronim îi numeşte odată ebioniţi şi altă dată nazareeni, ceea ce dovedeşte că aceste denumiri erau sinonime. Nu există nici un motiv pentru a distinge în mod clar între creştinii iudaici şi nazareeni astfel ca nazareenii să fie consideraţi cei care au recunoscut naşterea din Mama Virgină şi care nu aveau nici o intenţie de a obliga creştinii din popoare să se supună legii. În afară de creştinismul iudaic sincretist, sau gnostic, există numai un singur grup de creştini iudaici cu diverse opinii şi sau denumit de la începuturi nazareeni şi ebioniţi. De la începuturi, o parte dintre i a fost influenţată de existenţa unei mari Biserici a celor din popoare care nu respectă legea (i.e. legea mozaică NT). Ei au recunoscut activitatea lui Pavel şi au simţit puţin influenţele provenite din marea Biserică. (20) Cu toate acestea, distanţa lor faţă de Biserică nu s-a redus. Această prăpastie provenea de la separarea socială şi socială a acestor creştini iudaici, indiferent de atitudinea mentală adoptată de prietenie sau

ostilitate. Biserica i-a călcat în picioare ferm fiindcă îi considera o structură plină de contradicţii ("creştini pe jumătate"), fără să renunţe la acest scop datorită Evangheliei acestor creştini iudaici sau datorită oricărei alte cauze. (21) Sinagoga îi condamna puternic iar situaţia acestor creştini iudaici a fost cât se poate de tragică până la exterminarea lor. Mai mult ca oricare altă grupare creştină, aceşti creştini iudaici au îndurat mustrarea lui Hristos.

Atunci când a fost proclamată printre iudei, Evanghelia era lege şi teologie şi, de fapt, teologie sincretică. Pe de altă parte, slujba de la Templu şi ritualurile sacrificiilor începuseră să-şi piardă puterea în anumite cercuri influente. (22) Am arătat mai sus cât de numeroase erau diversele secte iudaice. În Diaspora şi în Palestina exista un fel de iudaism care, pe de o parte, urma impulsurile ascetice iar pe de altă parte a avansat spre o critică a tradiţiei religioase, fără să renunţe la invocaţiile naţionale. Se poate afirma că limitele dintre iudaismul ortodox al fariseilor şi iudaismul sincretist erau elastice. În aceste cercuri, religia părea să fie definitivă din punctul de vedere al legii dar din punctul de vedere teologic, această religie părea disponibilă să accepte speculaţiile foarte diverse în care forţele angelice jucau un rol important. Această teorie a introdus în monoteismul iudaic un element de diferenţiere care a avut repercursiuni foarte serioase. Astfel, a fost preparat terenul pentru formarea unor secte sincretiste care ne apar pe teritoriul celui mai vechi creştinism, în speculaţiile acelor predicatori creştini iudaice, faţă de care există împotrivire în *Epistola lui Pavel către Coloseni* şi în gnoza lui Cerinthus. Aici s-a profitat de ideile cosmologice şi de mituri. Ambele părţi au subliniat ideea despre Dumnezeu. Prin urmare, scrierile din Vechiul Testament au fost obiectul unor critici fiindcă nu puteau fi complect reconciliate cu religia universală care plutea în faţă tuturor. Această critică era în contradicţie cu viziunea paulină, pe măsura în care susţinea, împreună cu creştinii iudaici obişnuiţi şi cu creştinismul în general, că adevărata religie din Vechiul Testament este, în esenţă, identică cu religia creştină. Aceşti creştini iudaici obişnuiţi deduceau din această inferenţă că trebuie să se adere la Vechiul Testament în sensul tradiţional precum şi la toate poruncile incluse. Creştinismul mai inclusiv îşi asigura pentru sine întregul Vechi Testament prin devierea de la interpretarea obişnuită. Creştinii iudaici sincretişti au separat din Vechiul Testament vca interpolări tot ceea ce nu era în conformitate cu concepţiile lor morale mai pure şi cu speculaţiile acceptate. Astfel, ei au scăpat în special de sacrificiile rituale şi tot ceea ce avea legătură cu ele prin înlocuirea lor cu ablaţiune. Profanarea şi abolirea ritualului din Templu după distrugerea Ierusalimului au creat, eventual, un nou şi binevenit impuls pentru aceste fapte care au devenit recunoscute drept confirmarea divină. În această etapă, creştinismul a apărut drept mozaism purificat. Aceste iniţiative creştine iudaice ne prezintă o serie de încercări ciudate de a eleva Vechiul Testament la gradul unei religii universale, sub influenţa persoanei lui Isus. În cadrul acestor tentative, religia iudaică şi nu poporul iudeu urma să suporte consecinţele prin reducerea caracteristicilor sale specifice. Am descris deja marea afinitate internă a acestor încercări cu creştinii gnostici din popoare. Zidul separator era invocat de creştinii iudaici care aspirau să promoveze religia pură din Vechiul Testament. Caracteristica naţională iudaică urma să fie păstrată întotdeauna în religia universală edificată. Această caracteristică naţională este dovedită prin insistenţa cu care a fost solicitat un anumit element ceremonial naţional iudaic, necesar pentru mântuire. Această chestiune era în contradicţie cu apostolul Pavel care îi unea pe gnosticii iudeo-creştini cu credincioşii obişnuiţi care observau strict legea. Noi nu cunoaştem prea bine legăturile dintre aceste grupuri.

Acest creştinism iudaic sincretist aspira să devină o religie universală. Acest fenomen este tangibil pentru noi în trei contexte: I) la elkasiţii menţionaţi de Hippolitus şi Origene; II) la ebioniţi şi asociaţii lor, legaţi de Epifanie; aceste secte erau, de fapt, foarte puternic legate între ele şi, de fapt, trebuie să fie considerate o singură entitate cu mai multe aspecte (23); III) în activitatea lui Symmachus. Noi observăm aici o formă de religie îndepărtată la egală distanţă atât de Vechiul Testament cât şi de Noul Testament, puternic influenţată de forţe păgâne asiatice. În aparenţă, această religie cu greu merita să fie descrisă drept "creştină" pentru că făcea apel la o nouă revelaţie a lui Dumnezeu, care urma să împlinească revelaţia împărtăşită lui Hristos. În această comunitate creştină iudaică, problema nu este formarea unei şcoli filozofice ci, într-o anumită măsură, stabilirea unei noi religii, adică împlinirea religiei intermediată de Hristos, preluată de o anumită persoană care considera că fundamentul invocaţiilor sale se află într-o carte relevată care i-a fost înmânată din ceruri. Această scriere urma să fie o completare a Evangheliei şi,

începând din secolul al III-lea d. Hr. a fost importantă pentru toate grupurile de creştini iudaici, pe măsura în care, după frazeologia lui Epifanie, ei nu erau nazareeni. (24) Tot sistemul ne reaminteşte de un sincretism creştin samaritean. Cu toate acestea, noi nu trebuie să considerăm aceste fenomene drept identice şi nici măcar asemănătoare. Aceşti creştini iudaici elkasiţi credeau ferm că Isus este Fiul lui Dumnezeu şi considerau această "lucrare" drept o revelaţie provenită de la El. Ei nu au oferit nici o slujbă întemeietorului, adică celui care a primit lucrarea şi erau cei mai înflăcăraţi adversari ai simonianismului.

Alcibiades din Apamea, creştin iudaic elkasait, a ajuns la Roma din Răsărit în perioada 220 - 230 AD şi s-a străduit să răspândească doctrinele sectei în Biserica Catolică. El a găsit terenul pregătit, pe măsura în care putea anunţa din "carte" iertarea foarte necesară pentru toţi creştinii păcătuitori. Hippolitus, care a fost împotriva lui Alcibiades, a avut ocazia să vadă cartea şi să-i cunoască conţinutul. Din scrierile lui Alcibiades din Apamea şi Origen, ajungem la următoarele afirmaţii: 1) secta creştinilor iudaici este unică şi unită fiindcă solicită circumcizie, respectarea Sabatului, îl respinge pe Apostolul Pavel, critică şi respinge o parte din Vechiul Testament; 2) obiectele de credinţă ale acestei secte sunt "Cel mai Mare şi Sublim Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu" ("Marele Rege") şi Spiritul Sfânt, despre care se credea că este de gen feminin; Fiul şi Spiritul apar drept puteri îngereşti. Considerat din exterior şi conform naşterii sale, Hristos este numai un om dar cu această trăsătură caracteristică, el a fost adeseori născut şi arătat ("născut de multe ori, născut mort şi îmbunat, a schimbat naşterile şi a intrat din nou."). Din spusele lui Hippolitus, noi nu putem fi siguri că Isus a fost identificat cu Fiul lui Dumnezeu. (25). În orice caz, prezumpţia despre numeroasele naşteri ale lui Hristos demonstrează cât de deplin urma să fie identificat creştinismul cu ceea ce se presupunea că este religia pură din Vechiul Testament. 3) "Cartea" proclama o nouă iertare pentru păcat, cu condiţia credinţei în "carte" şi a unei adevărate schimbări spirituale. Această "carte" urma să fie dăruită fiecăruia, alături de rugăciuni bine definite şi strict stabilite. În aceste rugăciuni apar speculaţii semite specifice despre natură. Vechea metodă de gândire iudaică apare în prezumpţia că toate bolile şi nenorocirile sunt pedepse pentru păcat şi trebuie să fie înlăturate pentru ispăşire. Cartea conţine speculaţii astrologice şi geometrice înveşmântate religios. Chestiunea principală era eventualitate repetată ca păcatele să fie iertate. Apariţia acestei secte reprezintă ncercarea de face creştinismul iudaic acceptabil pentru lume. Posibilitatea ispăşirii repetate, speculaţiile despre numere, elemente şi stele, aura misterului, adaptarea la formule virtuale folosite în "mistere" sunt modalităţi lumeşti de atracţie care arată că acest creştinism iudaic era obiectul unui proces de laicizare intensă. Modul de viaţă iudaic urma să fie adoptat ca răsplată pentru aceste concesiuni. Totuşi, succesul acestei secte în Occident a fost de scurtă durată şi de dimensiuni reduse.

Epifanie de Salamina confirmă aceste caracteristici şi adaugă altele noi. În descrierea sa, noua iertare a păcatelor nu este la fel de proeminentă ca la Hippolit, dar totuşi există. Din descrierea lui Epifanie putem constata că, la început, sectele iudeo-creştine erau strict ascetice, nu admiteau căsătoria şi consumul de carne dar, cu timpul, au dvenit mai îngăduitoare. Noi aflăm aici că tot sistemul de sacrificii a fost exclus din Vechiul Testament de elkasaiţi şi a fost declarat că nu este divin şi nu este mozaic; în consecinţă' focul a fost declarat un element care nu este divin iar apa a fost declarată elementul pozitiv. (26) Noi mai învăţăm că aceste secte nu au recunoscut profeţi şi oameni ai lui Dumnezeu în perioada de la Aaron până la Hristos; ei au adaptat în întregime Evanghelia ebraică a Matei pentru viziunile lor.(27) Pe lângă Istoria celor doisprezece Apostoli (28), ei mai respectau şi alte evanghelii. În aceste scrieri, Apostolii sunt prezentaţi drept ascetici zeloşi iar Apostolul Pavel era pus în contradicţie cu ei. Epifanie discută intens despre modul lor de viaţă iudaic şi descrie anumite amănunte despre structura şi ritualul acestor secte (botezul, Cina Domnului cu pâine şi apă). De asemenea, Epifanie mai menţionează amănunte despre creştinismul lor. Existau diverse puncte de vedere despre acest subiect, ceea ce dovedeşte absenţa dogmei creştine. La fel ca şi la creştinii iudaici obişnuiţi, naşterea lui Isus din Mama Virgină era un subiect de dispută. Mai mult de atât, unii considerau că Isus este Adam, alţii credeau că El este o fiinţă cerească, o fiinţă spirituală şi, în primul rând, mai presus de toţi îngerii şi Domnul tuturor, care şi-a ales pentru sine lumea din ceruri. Cu toate acestea, Hristos cobora oricând din ceruri în lumea de jos. El a venit ca Adam, a apărut la patriarhi în formă umană şi, în cele din urmă, a apărut pe pământ cu trupul lui Adam, a suferit, etc. În aparenţă alţii nu ar fi avut nimic în comun cu aceste speculaţii dar credeau că Isus este omul ales de

Dumnezeu şi, datorită virtuţii sale, Spiritul Sfânt a coborât asupra lui la botez. (29) Relatarea lui Epifanie despre doctrina acestor creştini iudaici despre diavol este foarte instructivă.

Acest creştinism iudaic sincretist îşi avea propriile limite în Palestina şi în ţările vecine, cu excepţia unui cunoscut efort misionar la Roma. Creştinismul iudaic sincretist nu ar fi avut vreun rezultat în istoria şi dezvoltarea catolicismului (30) dacă nu ar fi existat două scrieri voluminoase care continuă să fie considerate monumente din prima perioadă a creştinismului iudaic sincretist. Baur a susţinut că poate dovedi originea catolicismului pe baza acestor scrieri. Ca sistem. Islamul este bazat, parţial, pe iudaismul sincretic şi poate fi înţeles numai prin considerarea acestui aspect. Pe baza scrierilor pseudo-clementine a fost formulată teza conform căreia creştinismul iudaic ar fi dezvoltat în cadrul intern doctrina, ritul şi structura catolicismului şi l-a transmis creştinilor din popoare drept un produs final care trebuia să fie numai de anumite coji iudaice. (31) Prin urmare, aceste scrieri trebuie să fie examinate pe scurt. Totul depinde de punctul cronologic al provenienţei acestor scrieri şi tendinţele pe care le urmează. Acestea sunt chestiuni fără răspuns. Se poate afirma că în domeniul scrierilor pseudo-clementine (32), totul este încă în obscuritate, mai ales că încă nu s-a ajuns la un consens despre identitatea autorilor. Importanţa acestei chestiuni pentru istoria dogmei nu permite ca istoricul să fie indiferent în timp ce scrierea în sine nu permite o cercetare complectă. În aceste circumstanţe, unica posibilitate este stabilirea propriei noastre poziţii.

1. În forma în care le posedăm, *Recunoaşterile* şi *Omiliile* clementine nu provin din secolul al II-lea ci din secolul al III-lea, cel puţin. Nimic nu ne opreşte să plasăm aceste scrieri câteva decenii mai târziu. (33)
2. În prezenta lor formă, aceste scrieri nu au fost compuse de creştini eretici ci, cel mai probabil de catolici, care nu aveau intenţia să formeze un sistem teologic sau să răspândească viziunile unei anumite secte. Scopul principal era opunerea faţă de politeismul grec, faţă de mitologia imorală şi falsa filozofie iar astfel să fie promovată edificarea. (34)
3. Afirmaţia că autorii ar fi catolici nu înseamnă că ei erau aderenţi la teologia lui lui Irenaeus sau Origen. De aici putem reţine faptul că ei nu posedau o teologie fixă şi, în consecinţă, ei se puteau folosi de orice material posibil ca mijloc de edificare. În mod asemănător, ei nu aveau o concepţie permanentă despre epoca Apostolilor şi, în consecinţă, ei puteau să adopte materiale pestriţe şi periculoase. Creştini de acest gen, bine educaţi şi cu o pregătire corectă, mia puteau fi găsiţi în secolul al III-lea şi ulterior. În aparenţă, autorii nu păreau să fie liberi de această tendinţă, pe măsura în care ei nu preferau versiunea catolică, alexandrină, a teologiei apologetice, aflată atunci în proces de formare.
4. Descrierea operelor pseudo-clementine drept "elevarea unor romanţe didactice pentru combaterea păgânismului" nu este lipsită de consistenţă cu ideea că autorii făceau în paralel cât de mult puteau pentru a se opune fenomenelor eretice, mai ales cele provenite din biserica marcionită şi de la Apelles, împreună cu erezia şi păgânismul în general.
5. Materialele problematice pe care autorii le foloseau aveau pentru ei un efect de edificare, datorită poziţiei atribuite lui Petru, datorită elementelor ascetice pe care le includeau şi contradicţia exprimată faţă de Simon Magul. Dacă mai erau incluse în aceste surse, aceste caracteristici nocive au devenit neînţelese şi nevătămătoare. O parte din aceste elemente a fost păstrată şi altă parte a fost înlăturată.
6. Aceşti autori trebuie să fie căutaţi la Roma, în Siria sau în ambele locuri.
7. Principalele idei sunt: 1) monarhia lui Dumnezeu; 2) sizigii (slabe şi puternice); 3) Profeţia (adevăratul Profet); 4) Raţionalismul stoic, fapte bune, binefacerea = mozaismul. Omiliile sunt pline de stoicism în sisitemele etice şi metafizice, în contradicţie cu Platonismul, cu toate că Platon este menţionat drept "un înţelept dintre greci". Alături de aceste idei, mai avem şi o puternică tendinţă ierarhică. Materialul folosit de autori era derivat, în mare măsură, din tradiţia creştină iudaică. Probabil că aceste istorii au fost folosite în forme revizuite.
8. O investigaţie precisă trebuie să stabilească dacă aceste versiuni modificate , care denotă clar sursa elenă, au fost realizate în iudaismul sincretic în sine sau pot fi atribuite unor autori catolici. În ambele cazuri, aceste versiuni modificate nu trebuie să fie plasate mai înainte de începutul secolului al III-lea d. Hr. Este foarte probabil ca aceste versiuni modificate să provină de la o generaţie sau două mai târziu.
9. Dacă acceptăm prima presupunere, este firesc să considerăm această propagandă. După afirmaţiile lui Hippolit şi Origen, creştinismul iudaic a încercat să facă această propagandă la Roma prin intermediul lui

Alcibiades din Siria în perioada împăraţilor Caracalla (188 AD - 217 AD) şi Eliogabal (cca. 203 AD - 222 AD).
9. Acest lucru coincide cu ultimul progres semnificativ al cultelor din Siria în Occident, uncul pe care îl cunoaştem din punct de vedere istoric. În general, este acceptat faptul că sursele imediate pseudo-clementine presupun deja creştinismul elkasait. În conformitate cu acest fapt, noi trebuie să presupunem că, în Occident, acest creştinism a făcut mai multe concesii formelor creştine prevalente, a renunţat la circumcizie şi s-a acomodat la sistemul bisericesc al creştinismului celor din popoare şi, în acelaşi timp, şi-a retras polemica împotriva lui Pavel.
10. Până în momentul de faţă, nu a fost dovedită existenţa unui astfel de creştinism iudaic. Prin urmare, trebuie să luăm în consideraţie eventualitatea că forma remodelată a surselor creştine iudaice era numai un produs literar catolic. Această prezumpţie se impune în legătură cu scopul compunerii şi cu condiţiile e presupuse. Noi trebuie să luăm în consideraţie că, începând din secolul al III-lea, scriitorii catolici corectau sistematic şi, în bună măsură, scriau din nou istoriile eretice care circulau prin biserici drept literatură interesantă. Extinderea şi profunzimea corectărilor făcute de scriitorii catolici erau foarte variate, conform percepţiei teologice şi istorice ale fiecăruia dintre ei. Nici o formă de identificare a mozaismului pur cu creştinismul nu era, ca atare, jignitoare, atunci când nu se mai punea problema circumciziei. După marea luptă cu gnosticismul, distingerea clară între elementele morale şi ceremoniale din Vechiul Testament nu mai putea să dovedească o mare ofensă. La începutul secolului al III-lea, puternica accentuare a unităţii lui Dumnezeu şi respingerea doctrinei despre Logos erau chestiuni obişnuite. În speculaţiile despre Adam şi Hristos, în opiniile despre Dumnezeu, despre lume etc., elementele corecte şi edificatoare trebuie să fi fost preponderente faţă de chestiunile la care puteau fi făcute obiecţiuni. În orice caz, istoricul care neagă existenţa unui creştinism iudaic compus din elementele cele mai contradictorii, fără circumcizie şi speranţe naţionale, care poartă semnele infleuenţei catolice şi elene, judeca mai prudent decât istoricul care afirmă unui creştinism iudaic acomodat cu catolicismul, numai pe baza unor romanţe fără tradiţie şi care nu pot fi criticate.
11. Se poate afirma cu certitudine că scrierile pseudo-clementine nu contribuie cu absolut nimic la cunoştiinţele noastre despre originea Bisericii Catolice şi doctrina sa. Scrierile pseudo-clementine expun un creştinism iudaic puternic influenţat de catolicism şi elenism.
12. Scrierile pseudo- clementine trebuie să fie folosite cu mare precauţiune pentru a determina tendinţele şi istoria internă a creştinismului iudaic sincretist. Nu poate fi stabilit cu certitudinea de la care dată provin primele surse pseudo-clementine sau care au fost formele şi tendinţele lor iniţiale. S-a afirmat că Iustin şi chiar autorul scrierii *Faptele Apostolilor* presupuneau existenţa acestor scrieri iar tradiţia catolică a lui Petru şi Simon Magus sunt dependente de aceste scrieri. Până la sfârşitul secolului al II-lea, literatura creştină conţine numai puţine urme ale legăturii cu naraţiunea istorică creştină iudaică. Indicaţii considerabile despre acest gen literar pot fi găsite numai în secolul al III-lea. Istoriile creştine iudaice despre Apostoli au contribuit substanţial la formarea legendelor bisericeşti despre Petre. Din documentele pseudo-clementine reiese că poveştile despre Apostoli erau împotriva lui Simon Magus şi a adepţilor săi, care propagau noua încercare samaritană de a crea o religie universală. Scrierile pseudo-clementine pot fi folosite până la o anumită limită, cu multă precauţiune pentru a determina doctrinele creştinismului iudaic sincretist. În acest context, noi trebuie să considerăm afirmaţiile lui Epifanie drept standardul nostru. Elementele panteiste şi stoice, aflate aici în unele locuri, trebuie să fie eliminate. Teoria despre geneza lumii dintr-o schimbare la Dumnezeu în sine (adică dintr-o iluminare sau reproducţie), presupunea că tot ceea ce provine de la Dumnezeu este în antiteze: Fiul lui Dumnezeu - diavolul; cerul - pământul; bărbatul - femeia; bunătatea, care corespunde cu Fiul lui Dumnezeu - justiţia punitivă, care corespunde cu diavolul; speculaţiile despre elementele provenite dintr-o singură substanţă, ignorarea libertăţii în chestiunea despre originea păcatului, aderenţa strictă la absoluta cauzalitate a lui Dumnezeu în ciuda dualismului absolut. Toate acestea poartă pe deplin stampila semită iudaică.

Aceste indicaţii sunt menţionate pentru a enumera pe scurt cauzele care ne interzic să acordăm creştinismului iudaic sincretist, pe baza scrierilor pseudo-clementine, un loc în geneza Bisericii Catolice şi a doctrinelor sale.

Cap. VI: Note

1.Eventual, poate fi introdus chiar şi termenul "Ebionitism". Aceste denumiri urmează să fie folosite ca sinonime.
2. Cu cât standardul necesar pentru definiţia creştinismului iudaic a fost stabilit mai rar în literatura despre separarea creştinismului iudaic, cu atât devin mai valoroase scrierile în care apare acest standard. Vezi: L. Diestel, *Geschichte des Alten Testamentes in der Christliche Kirche*, (Jena: Manke, 1875) [NT]
3. Rabinul Manuel Joël a susţinut că până la sfârşitul secolului I d. Hr., întreg creştinismul a fost strict iudaic creştin şi a încercat să arate uniunea deplină dintre iudei şi creştini în această perioadă. Vezi: Manuel Joël, *Blicke in die Religiongeschichte*, (Breslau: Schottlaender, 1880 - 1883), 2 v. [NT]
4. Au existat creştini iudaici care au reprezentat poziţia marii Biserici cu privire la religia Vechiului Testament. Alţi creştini iudaici au criticat Vechiul Testament la fel ca gnosticii. Din perspectiva creştinismului iudaic, această dispută ar fi putut să rămână în interiorul lor, la cum a fost disputa între Părinţii Bisericii şi gnostici. Noi nu ştim absolut deloc dacă au existat relaţii între creştinii iudaici gnostici şi gnosticii care nu erau evrei din Siria şi Asia Mică.
5. Pornind de la existenţa creştinilor iudaici, creştinii care respingeau Vechiul Testament puteau să argumenteze împotriva creştinismului esenţial.
6. Adepţii lui Montanus şi adversarii lor au argumentat unii împotriva altora despre iudaizare. Grupurile mai libere descriau ritualul şi orânduirea ca "iudaizare" fiindcă invocau Vechiul Testament, cu toate că din punctul de vedere al conţinutului lor, aceste chestiuni aveau puţin în comun cu iudaismul. Metoda de a invoca autoritatea Vechiului Testament pentru regulile care au devenit necesare prin circumstanţe provine aproximativ din perioada creştinismului.
7. Elenizarea cretinismului a evoluat împreună cu folosirea mai extensivă a Vechiului Testament. Conform principiilor catolicismului, fiecare articol nou din sistemul bisericesc trebuie să se poată legitimiza ca proeminent prin revelaţie. Ca regulă, atestarea putea fi compusă numai din Vechiul Testament fiindcă aici religia apare în forma permanentă a unei comunităţi laice. Necesităţile comunităţii laice pentru reglementări exterioare au devenit atât de puternice în Biserică încât au fost solicitate reguli ceremoniale palpabile. Nu poate fi negat faptul că, la un moment dat, reglementările ceremoniale au fost preluate din Vechiul Testament. Acest transfer avea loc într-o perioadă nu se poate pune problema unei influenţe a creştinismului iudaic. Această practică se dovedeşte întotdeauna că este catolică prin faptul că nu a atenuat deloc anti-iudaismul său tradiţional. Din contra, acest anti-iudaism a ajuns la culme pe vremea lui Constantin. În cele din urmă, nu trebuie să omitem faptul că în toate perioadele antice, anumite biserici din provincii erau expuse la influenţe iudaice, mai ales în est şi în Arabia şi erau în pericol de iudaizare sau de apostazie către iudaism. În anumite regiuni din este, acest creştinism iudaic s-a dezvoltat printr-o influenţă directă a iudaismului asupra catolicismului dar nu trebuie să fie confundat cu creştinismul iudaic care este ceea mai originală formă în care creştinismul s-a realizat. Acest ultim gen de creştinism iudaic nu a mai putut să influenţeze creştinismul eliberat de naţiunea iudaică.
8. Aspectul "legal" al creştinismului din popoare şi al Bisericii Catolice depinde originea sa, pe măsura în care această teorie îşi are rădăcinile în iudaismul spiritualizat şi este influenţată de elenism. Concepţia paulină despre lege nu a avut efect niciodată. Critica religiei din Vechiul Testament, care este numai lege, nu a fost percepută şi speculată în creştinismul mai extins, unde formele nu erau criticate dar conţinuturile erau spiritualizate. Având în vedere aceste chestiuni, teoria conform căreia creştinismul este o promisiune şi o lege spiritualizată trebuie să fie considerată ca primitivă. În spaţiul dintre legea spirituală şi legea naţională se află legile ceremoniale care, fără interpretarea spirituală, mai puteau fi eliberate de aspectul naţional. Nu se poate nega că cei din comunităţile creştine din popoare şi Biserica Catolică erau foarte precauţi şi rezervaţi în adoptarea unor astfel de legi din Vechiul Testament. De asemenea, nu poate fi negat faptul că Biserica din perioada ulterioară nu a mai fost la fel de prudentă. Dar, aceasta este numai o chestiune de grad, fiindcă sunt multe exemple de adoptări de acest gen în epoca timpurie a creştinismului. Nu exista nici un motiv pentru folosirea rapidă a Vechiului Testament, cât timp Biserica se afla în fazele sale primare. Factorul decisiv a fost entuziasmul şi nu schimbările teoretice, ale căror fundament a exista de la începuturi. O comunitate de oameni entuziasmaţi spiritual construiesc pe acest fundament ceva

diferit faţă de o asociaţie care doreşte să se organizeze şi să se afirme ca atare pe pământ. Vezi: A. Ritschl, *op. cit*. Cf. *Întâia Epistolă a lui Pavel către Corinteni* 9: 9.

9. Vezi scrierile lui Iustin *Apology* şi *Dialogue with Trypho* în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.* v. 1, pp. 180, 194; Eusebius *op. cit.* IV, 5; Sulpitius Severus, *Sacred History* in Philip Schaff & Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1894, 2004) v. 11, p. 71 ff. [NT]; Cyrill of Jerusalem, *Catechical lectures* in Philip Schaff & Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1894, 2004) v. 7, p. ff. [NT]. Mărturii importante se află în scrierile lui Origen, Eusebius, Epifanie şi Ieronim.

10. Scrieri creştine iudaice nu ne-au provenit nici măcar din ceea mai timpurie perioadă. Sursele creştine iudaice se află la baza evangheliilor sinoptice dar nici una din ele nu este o scriere creştină iudaică. *Faptele Apostolilor* este o scriere puţin creştin iudaică; autorul pare a fi necunoscător al creştinismului iudaic sau pare cel puţin nepăsător faţă de creştinismul iudaic încât, pentru el, legea iudaică spiritualizată sau iudaismul pe care el îl leagă cât se poate de puternic de creştinism este deja un factor cu totul separat de poporul iudeu. Conform standardelor teologiei pauline, putem afirma împreună cu Overbeck că creştinismul din popoare, după cum este reprezentata de autorul *Faptele Apostolilor*, conţine deja germeni de iudaism şi este o revenire de la paulinism. Aceste expresii nu sunt corecte fiindcă, în aparenţă, consideră paulinismul drept forma originală a creştinismului din popoare. Acest lucru nu poate fi dovedit şi crezut iar atitudine celui care a scris *Faptele Apostolilor* trebuie să fi fost foarte veche în creştinism. Elementul iudaic nu a fost introdus pentru prima oară în creştinismul din popoare de către duşmanii lui Pavel şi era deja prelucrat în sensul naţional. Nimic nu ne conduce la ipoteza conform căreia creştinii obişnuiţi din popoare considerau Vechiul Testament şi legea drept proveniente din eforturile lui Pavel şi ale duşmanilor săi fiindcă rezultatul ar fi fost nul sau ar fi fost o întărire a tezei creştine iudaice. Elementul iudaic, adică acceptarea deplină a religiei iudaice *sub specie aeternitatis et Christi*, este creştinismul de la origini al creştinilor din popoare, considerat în sinea sa ca teorie. În contradicţie cu propria sa intenţie, Pavel a fost silit să-şi conducă convertiţii la acest gen de creştinism fiindcă numai pentru acest gen de creştinism era timpul potrivit în tot Imperiul Roman. *Faptele Apostolilor* dau o elocventă mărturie despre dificultăţile apăsătoare care, în aceste circumstanţe, stăteau în calea unei înţelegeri istorice a creştinilor din popoare, având în vedere activitatea şi teologia lui Pavel. Nici măcar *Epistola lui Pavel către Evrei* nu este o scriere creştină iudaică. Cu certitudine, o stare de lucruri stranie este legată de acest document. Pe de o parte, autorul şi cititorii săi sunt liberi. Interpretarea spirituală a religiei din Vechiul Testament face ca religia creştină să fie glorificată şi împlinită în faptele lui Hristos, fără să fie menţionată vreo prerogativă a poporului Israel. Pe de altă parte, datorită faptului că interpretarea spirituală este teleologică, autorul acceptă o semnificaţie temporară a cultului, percepută literal; prin critica sa, autorul conservă religia din Vechiul Testament pentru trecut şi declară că această religie veche este înlăturată pentru prezent prin împlinirea lui Hristos. Teleologia autorului consideră totul din punctul de vedere al umbrei şi al realităţii. Această antiteză este în serviciul lui Pavel dar, în cazul său, dispare dincolo de antiteza dintr lege şi îndurare (milă). Originile acestei scheme de gândire trebuie să fie atribuite unui mod de gândire care s-a format în creştinismul iudaic. Este necesar să fie remarcat că această schemă de gândire într-adevăr face distincţia între vechi şi nou şi se află la mijlocul drumului între concepţia religiei din Vechiul Testament susţinută de Pavel şi concepţia religiei pe care o aveau creştinii din popoare obişnuiţi, reprezentaţi de Barnaba. Singurele surse din perioada post-paulină despre creştinismul iudaic sunt în scrierile Părinţilor Bisericii.

11. *Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho op.cit*. ch. 47, p. 218 ff.

12. Autorul discută aspecte din *Epistola lui Barnaba*, *op. cit*. în contextul lor contemporan. [NT]

13. Origen *Contra Celsus op. cit.*, V, 61, p. 570 [NT]

14. *Ibid*., II, 1 - 3 , pp. 429 - 431 [NT]

15. Irenaeus, *op. cit*. (*Against Heresies*) V, I, 3 p. 527 etc. Putem presupune că termenul *Ebioni* (în ebraică: săraci [NT]) a fost atribuit creştinilor din Ierusalim la începutul perioadei apostolice sau, eventual, ei şi-au luat singuri acest nume.

16. După Irenaeus, diviziunea între Biserică şi ebioniţi a fost cauzată de respectarea legii de către ebioniţi, respingerea lor a Apostolului Pavel, negarea divinităţii lui Hristos şi a naşterii sale din Mama Virgină şi

respingerea Canonului din Noul Testament, cu excepţia Evangheliei lui Matei. Toate acestea dovedesc progresul dogmei în Biserică. Cu cât se ştia mai puţin despre ebioniţi, cu atât era mai uşor să fie declaraţi eretici. De la sfârşitul secolului al II-lea d. Hr., negarea divinităţii lui Hristos şi a naşterii sale din Mama Virgină erau considerate erezia ebioniţilor *par excellence*.
17. Origen *Contra Celsus op. cit.*, V, 61, p. 570; Origen, *De principiis*, IV, 22 in A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2004), v. 4, p. 239 ff., Origen, *Commentary on the Gospel of Matthew*, ch. 14 in A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2004), v. 9, p. 494 ff, Origen, *Homilies on Jeremiah and 1 Kings 28* (transl. J. C. Smith) in Fathers of the Church, Patristic Series v. 97, (Washington DC: Catholic University of America, 1998) [NT]
18. Afirmaţiile lui Eusebius provin de la Origen dar este importantă informaţia sa despre refugiul creştinilor din Ierusalim înainte de distrugerea oraşului. Vezi Eusebius, *op. cit*., I
19. Jerome, *Letters and Select Works* in Philip Schaff & Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004) v. 6
20. Autorul consideră că trebuie să fie stabilite două categorii: a) non-gnostici, creştini iudaici (ebioniţi, nazareeni); b) creştini iudaici gnostici sau sincretişti, denumiţi şi ebioniţi.
21. Fără îndoială, Evanghelia i-a interest mult pe erudiţii Bisericii Catolice, începând cu Clement din Alexandria. Aproape toţi dintre ei au plănuit cum să scape de problema dificilă pe care o prezenta. *Epistola lui Pavel către Evrei,* dacă judecăm după ceea ce ne-a rămas, nu poate fi un model sau o traducere a lui Matei ci o lucrare independentă cu toate că se baza pe aceleaşi surse şi, într-o anumită măsură, reprezenta o fază preliminară a tradiţiei. Ieronim ştia şi el că *Epistola lui Pavel către Evrei* nu era originalul de la Matei dar a avut grijă să nu corecteze vechiul prejudiciu. Este foarte puţin probabil ca Părinţii Bisericii să se lase convinşi de concepţii ebioniste cum ar fi, de exemplu, natura feminină a Spiritului Sfânt. Creştinii iudaici aproape că nu aveau o teologie bisericească fiindcă pentru ei creştinismul era cu totul altceva decât doctrina unei şcoli.
22. Încă nu există şi este necesară o istorie a ritualurilor de sacrificiu din perioada greco-romană a poporului iudeu.
23. Vezi, de exemplu, Methodius, *Convivium Decem Virginum* in J.P.Migne (ed.) *Patrologiae Cursus Completus, series graeca*, (Paris: Migne, 1857), v. 18. p. 27 ff . Eventuala concluzie poate fi că în multe regiuni au existat creştini iudaici care s-au înclinat în faţa propagandei doctrinelor elkasaite iar în secolul al IV-lea d. Hr. nu exista o comunitate creştină iudaică sincretistă dincolo de umbrele elkasaite.
24. Există diverse opinii despre sursa istorică, conţinutul şi înmânarea acestei lucrări. [NT]
25. Elkasaiţii au încercat să atribuie lui Adam incarnarea lui Hristos. Această viziune istorică poate fi o tentativă de a transforma iudaismul într-o religie universală. În teologia fariseilor începuseră deja aceste speculaţii despre Adam, fiind un semn că iudaismul considera că limitele sale sunt pre restrânse. Evreii din Alexandria erau conştienţi de aceste speculaţii.
26. Epiphanius of Salamis, *The Panarion*, (Leiden: Brill, 2009) [NT]. Observăm aici progresul esenţial al creştinismului iudaic în cadrul iudaismului prin opoziţia principială faţă de tot ritualul sacrificiilor.
27. Zahn, *op. cit*. v. 2, p. 724
28. J. R. Harris (ed.), *The Gospel of the Twelve Apostles together the Apocalypses of Each One of Them*, (Cambridge: University Press, 1900) [NT]
29. La fel ca la gnoza creştinilor din popoare, aici este caracteristică diviziunea persoanei lui Isus într-un mediu mai mult sau mai puţin indiferent şi în Hristos. Aici, factorul constitutiva al personalităţii sale poate fi plasat uneori într-un mediu şi uneori în spiritul lui Hristos. Astfel, puteau să apară numai formule contradictorii. Deci, este uşor de perceput cum Epifanie îi critică pe aceşti creştini iudaici pentru negarea divinităţii sau a umanităţii lui Hristos.
30. Iudaismul sincretist este semnificativ pentru istoria lumii dar nu pentru istoria creştinismului ci pentru originile Islamului.
31. Vezi: H. J. Bestmann, *Geschichte der Christilichen Sitte*, (Nördlingen: Beck, 1880 - 1885), 2 v.; *Die anfange der Katholischen Cristentums und des Islam*, (Nördlingen: Beck, 1884)

32. Vezi: *Recognitions of Clement*, *Clementine Homilies* in A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2004), v. 8, pp. 77 - 346 [NT].
33. Nu există dovezi exterioare pentru a plasa scrierile pseudo-clementine în secolul al II-lea d. Hr. Conţinutul acestor scrieri demonstrează că provin din secolul al III-lea d. Hr. (canonul, compunerea, atitudinea teologică. Această opinie este acceptată de mai mulţi cercetători germani: Th. Zahn, *op.cit*., R. A. Lipsius, *Die apokrypher Apostelgeschichte und Apostellegend*, (Braun Schweih: Schwetke und sohn, 1883) 2 v., Hermann Weingarten, *Zeittafeln zur Kirschengeschichte,* (Leipzig: Hartung, 1874) 2 v. Omiliile presupun antitezele lui Marcion, silogismele lui Apelles, cele mai dezvoltate forme de polemică împotriva mitologiei păgâne, dezvoltarea integrală a apologiei ecleziastice şi identitatea dintre creştinism şi cunoaşterea perfectă. De asemenea, se mai presupune o perioadă de acalmie în persecutarea creştinilor fiindcă Împăratul, despre care se discută adeseori, nu este niciodată considerat un persecutor, mai ales atunci când toată lumea păgână accepta un monoteism eclectic.
34. În aceste omilii, Petru şi alţii pledează pentru monoteism, moralitatea ascetică şi raţionalism.

Capitolul VII: Despre preexistenţă

Având în vedere că subiectul prezent este important, vom amplifica aici câteva puncte tratate pe scurt la capitolul II. Scopul nostru este să stabilim o distingere mai clară între concepţiile iudaice şi elene despre preexistenţă.

Conform teoriei susţinută de iudeii antici şi de toate popoarele semite, tot ceea ce are o valoarea reală şi apare ocazional pe pământ, îşi are propria existenţă în ceruri. Cu alte cuvinte, acest lucru există cu Dumnezeu iar Dumnezeu ştie despre acest lucru. Din această cauză, acest lucru are o existenţă reală. Dar, obiectul exista dinainte cu Dumnezeu, la fel cum a apărut pe pământ, adică deţinea toate caracteristicile care ţin de esenţa sa. Manifestarea obiectului pe pământ este o tranziţie de la ascundere la manifestare. Atunci când devine perceptibil pentru toate simţurile, obiectul în cauză nu îşi asumă atribute pe care nu le avea atunci când era cu Dumnezeu. Prin urmare, esenţa materială nu este absolut deloc expresia nepotrivită a obiectului iar la prima sa esenţă nu se adaugă o a doua esenţă. Mai curând, adevărul este că ceea ce exista în ceruri mai înainte se dezvăluie acum pe pământ, fără ca o oarecare schimbare să ia parte la acest proces. Nu există o *assumptio naturae novae* şi nici o oarecare schimbare sau amalgam. Vechea teorie iudaică despre preexistenţă este bazată pe ideea religioasă despre omniscienţa şi omnipotenţa lui Dumnezeu, Dumnezeu care nu este surprins de evenimentele istoriei, Dumnezeu fiind conducătorul acestor evenimente. Aşa cum toată istoria lumii şi destinul fiecărui individ sunt notate pe tabelele sale sau în cărţile sale, fiecare obiect este prezent pentru eternitate în faţa sa. Contrastul decisiv este între Dumnezeu şi creatură. Prin desemnarea creaturii drept "cunoscută lui Dumnezeu dinainte", ideea fundamentală nu este ceea de a înnobila creatura ci de apune creatura în lumina înţelepciunii şi a puterii lui Dumnezeu. Înnobilarea obiectelor create prin atribuirea unei preexistenţe este un rezultat secundar.

Conform concepţiei elene, care a devenit asociată cu Platonismul, ideea de preexistenţă este independentă de idee despre Dumnezeu. Ideea despre preexistenţă este bazată pe concepţia de contradicţie între spirit şi materie, între infinitul din cosmos şi finit. În ceea ce priveşte toate fiinţele spirituale, viată trupească sau carnală este, în esenţă, o condiţie inadecvată şi nepotrivită fiindcă spiritul este etern iar carnea este perisabilă. Existenţă pre-temporală era numai o prezumpţie dubioasă pentru spiritele obişnuite şi o chestiune certă pentru spiritele mai elevate şi mai pure care trăiau într-o lume superioară cu mult înainte de geneza pământului în calitate de spirite "fără veşmântul carnal viciat". Apoi, dacă aceste spirite mai elevate şi pure decid, dintr-un oarecare motiv, să apară în lumea finită, aceste spirite nu pot să devină vizibile fiindcă ele nu posedă "o formă vizibilă". Mai curând, aceste spirite mai elevate trebuie să-şi "asume carne", fie drept acoperământ fie prin faptul că îşi creează propriul proces de transformare sau amalgam. În toate cazurile, speculaţiile au creat cele mai stimulante probleme. În toate cazurile, pentru toate aceste fiinţe, corpul este ceva care le este potrivit şi nu îl pot apropria, fără anumite măsuri de precauţiune. Acest proces se poate desfăşura în toate fazele, de la simpla şi aparenta apropriere pâla uniunea complectă. Prin urmare, cartacteristicile ideilor elene despre preexistenţă pot fi astfel exprimate: a) obiecte considerate ca preexistente trebuie să fie înnobilate prin această atribuire; b) aceste idei nu au legătură cu Dumnezeu; c) aspectul material este considerat drept inadecvat; d) speculaţiile despre *phantasma*, *assumptio naturae humanae*, *transmutatio*, *mixtura duae natura* erau legate în mod necesar de aceste noţiuni.

Prima concepţie provine din religie iar ceea de a doua concepţie provine din origini cosmologice şi psihologice. Prima concepţie îl glorifică pe Dumnezeu, a doua concepţie glorifică spiritul creat.

Din punct de vedere al formei, există între aceste speculaţii o anumită legătură; concepţia iudaică se găseşte într-o formă care, în aparenţă, se apropie de concepţia elenă.

Obiecte şi manifestări pământeşti sunt considerate drept cunoscute de Dumnezeu înainte de a fi văzute în această lume. Manifestarea de apoi este considerată drept o copie a existenţei şi a esenţei pe care aceste obiecte le posedă în ceruri, fără legătură dacă apar sau nu pe pământ. Ceea ce se află în faţa lui Dumnezeu nu trece prin nici o schimbare. Destinele lumii sunt scrise în cărţi iar Dumnezeu le citeşte. Pentru Dumnezeu este o chestiune indiferentă când şi cum vor fi împlinite pe pământ cunoaşterile sale:

Tabernacolul, Templul, Ierusalimul etc. există în faţa lui Dumnezeu şi continuă să existe în fata lui Dumnezeu în ceruri, chiar şi atunci când apar pe pământ şi după ce au apărut pe pământ.

Într-adevăr, această concepţie pare să fie ceea mai veche. Moses trebuia să construiască Templul şi Tabernacolul după modelul pe care l-a văzut pe Munte (Exodul 25:9, 40; Exodul 26:30; Exodul 27:8; Numeri 8:4). Templul şi Ierusalimul există în ceruri şi trebuie să se deosebească de Templul şi de Ierusalimul de pe Pământ. Cu toate acestea, ideile despre o certitudine evidentă a obiectului aflat în ceruri şi a duplicatului său aparent pe Pământ se umbresc reciproc şi nu sunt întotdeauna separate în mod clar.

La început, clasificarea obiectelor ca original şi duplicat nu era făcută pentru glorificare cu era o concepţie despre preexistenţa lor in cunoaşterea lui Dumnezeu. Viziunea care, în teorie, era adevărată despre tot ceea ce este pământesc, era aplicată în practică, după cum era de aşteptat, numai la obiectele de valoare. Obiectele contemplate astfel erau înnobilate fiindcă erau ridicate deasupra maselor de banalităţi. În acelaşi timp, teoria despre original şi duplicat nu putea să nu devină un punct de plecare pentru noi speculaţii, din momentul în care contradicţia dintre elementul spiritual şi elementul material a început să fie importantă printre cei din poporul evreu.

Acest lucru a avut loc sub influenţa spiritului grec; eventual acesta era rezultatul simultan al unei dezvoltări morale sau intelectuale care s-a format independent de acest spirit. Prin urmare, literatura teologică iudaică din perioada macabeilor (sec. II - I î. Hr.) şi din deceniile care au urmat. La început, aceste concepţii erau aplicate la persoane, ceea ce nu se întâmpla înainte (individualism). Apoi, vechea distincţie dintre original şi duplicat a fost interpretată astfel ca duplicatul să fie inferior şi imperfect iar concluzia era că trebuie să privim înainte, spre momentul în care va apare originalul în sine.

Majoritatea iudeilor îşi imaginau că Mântuitorul (Mesia) este o fiinţă umană. Putem afirma chiar că, în ultimă instanţă, nici un iudeu nu îşi imagina altfel Mântuitorul: chiar şi cei care i-au atribuit idei de preexistenţă nu au ajuns niciodată la speculaţii despre presupuneri corporale, încarnare, două esenţe, etc. Ei au transferat Mântuitorului specific vechea idee despre existenţa cu Dumnezeu înainte de Geneză. În mod curent, această idee era acceptată de toţi iudeii. Înainte de Geneză, Mântuitorul era ascuns cu Dumnezeu iar când a venit timpul, el apare. Aceasta nu este o incarnare sau o umilire dar el apare pa pământ aşa cum exista în faţa lui Dumnezeu, adică un rege puternic şi drept, înzestrat cu toate darurile. Această idee apare cât se poate de clar în *Cartea lui Enoch* şi în *Apocalipsa lui Esra*. (1) Această idee este sprijinită de fragmente precum Daniel 7:13 şi Mica 5:1. Noi nu găsim în scrierile iudaice o concepţie care depăşeşte noţiunea că Mântuitorul este omul care se află cu Dumnezeu în ceruri şi care va apare pe lumea la timpul său. Noi nu putem afirma că este aproape inevitabil ca spiritele umane să nu fie inspirate să-l desemneze pe Mântuitor drept omul din ceruri. Această idee a fost adoptată de Pavel dar nu este cunoscută o scriere iudaică care să exprime clar această idee.

Isus Hristos s-a desemnat Mântuitor iar primii care l-au recunoscut în această calitate erau iudei din naştere. În consecinţă, concepţiile iudaice despre Mântuitor (Mesia) au trecut în comunitatea creştină. Ei au primit un puternic impuls pentru importante modificări de la impresia vie create de viaţă şi suferinţa lui Isus. Trei fapte au avut aici o importanţă deosebită. În primul rând, Isus a apărut în umilinţă şi chiar a suferit moartea. În al doilea rând, se credea că Isus este înălţat prin reînviere către mâna dreaptă a lui Dumnezeu şi revenirea sa la glorie era aşteptată cu siguranţă. În al treilea rând, se resimţea că provine de la el puterea unei noi vieţi şi a unei vieţi noi şi a unei uniuni indisolubile cu Dumnezeu iar din această cauză, oamenii se aflau în ceea mai apropiată relaţie cu El.

În unele scrieri creştine vechi din Noul Testament, provenite de la autori iudei din naştere, nu există nici un fel de speculaţii despre existenţa dinaintea timpurilor a lui Isus ca Mesia. Eventual, aceste idei sunt exprimate într-un mod care include vechea teorie iudaică şi este diferă de ea prin accentul pus pe înălţărea lui Isus după moarte prin reînviere. (Întâia Epistolă Sobornicească a lui Petru 1:18, mai ales 1:18 - 21. Aici găsim o concepţie despre preexistenţa lui Hristos care încă nu era afectată de speculaţia cosmologică sau psihologică care nu depăşeşte limitele unei contemplaţii pur religioase, provenită din modul de gândire al Vechiului Testament şi din impresia vie a persoanei lui Isus. "20. El a fost cunoscut mai înainte de întemeierea lumii şi a fost arătat la sfârşitul vremurilor pentru voi."19... Nu ca o fiinţă spirituală fără trup ci ca "Mielul fără cusur şi fără prihană". Cu alte cuvinte, întreaga sa personalitate şi activitatea care urma să o îndeplinească se aflau în eterna cunoaştere a lui Dumnezeu. "20. El...a fost

arătat la sfârşitul vremurilor pentru voi." Acum se poate vedea ceea ce El era deja în faţă lui Dumnezeu. Aici nu este vorba de incarnare ci de revelaţie. În cele din urmă, Isus a apărut pentru ca speranţa şi credinţa noastră să fie puternic îndreptată către Dumnezeu cel Viu, Dumnezeul care l-a reînviat din morţi şi l-a onorat. În ultima frază este exprimată gândirea specific creştină că Mântuitorul Isus a fost înălţat după crucificare şi moarte. De aici nu au mai fost extrase alte concluzii.

În perioada teologică despre care discutăm, oamenii de peste tot nu puteau să fie satisfăcuţi cu aceste afirmaţii. De aici provin următoarele subiecte: a) paradoxul despre suferinţa Mântuitorului, b) certitudinea glorificării sale prin înviere, c) convingerea despre relaţia sa deosebită faţă de Dumnezeu, d) credinţa în adevărata uniune dintre Hristos şi Biserică. În aparenţă, aceste subiecte nu păreau să fie prea exprimate suficient de bine prin formule profeţite şi arătate. Cu privire la toate aceste subiecte, observăm chiar şi în cele mai vechi scrieri creştine că apar formule care stabilesc mai precis esenţa preexistenţei sale sau, cu alte cuvinte, existenţa sa cerească. Despre primele două subiecte, a apărut opinia despre umilire şi înălţare, după cum o vedem la Pavel şi în numeroasele alte scrieri de mai târziu. Concepţia de Fiu al lui Dumnezeu a fost pusă pe primul plan şi a creat ideea despre imaginea lui Dumnezeu (2 Corinteni 4:4, Coloseni 1:15, Epistola lui Pavel către Evrei 1:2, Epistola lui Pavel către Filipeni 2:6). Concepţia dintre relaţia deosebită dintre Isus şi Biserică a dat ocazia să fie formulate opinii aşa cum le găsim în Epistola lui Pavel către Romani 8:29 şi în Epistola lui Pavel către Coloseni 1:18 ("18. El este Capul trupului, al Bisericii. El este începutul, cel întâi născut dintre cei morţi pentru ca în toate lucrurile să aibă întâietate.") (Vezi: Efeseni 2:6, 1:4,1:22). Pentru mult timp s-a prelungit viziunea pur religioasă a Bisericii, conform căreia tot ceea ce este predicat despre Hristos este aplicat şi la cei care îl urmează. Astfel, între Hristos şi Biserică există o legătură inseparabilă. Formula din Apocalipsa lui Ioan 3:14 este echivalentă cu termenul "înainte de originea lumii", după cum este dovedit prin formulele paralele care se referă la Biserică. Ideea că lumea a fost creată de El nu înseamnă "trecerea la un alt gen" fiindcă începutul lucrurilor (forţa, autoritatea) şi scopul lor formează adevărata putere de la care provine originea lor (principiul de forţă, autoritate).

Teoriile menţionate până acum nu trebuie sub nici o formă să-şi schimbe concepţia originală, cât timp aceste teorii apar izolat şi nu constituie fundamentul unor noi speculaţii. Aceste teorii pot fi considerate drept produsele concepţiei originale care îi atribuie lui Isus Hristos *caracteristica de fi antecedent lumii* şi nu modifică cu adevărat această viziune religioasă a chestiunii. Noi nu descoperim în aceste teorii o tranziţie certă la viziunea elenă care separă în personalitatea sa între elementul ceresc şi elementul pământesc. Hristos continuă să fie Hristos cel deplin, la care se adresează toate invocările. Far, fără discuţie, aceste teorii dezvăluie deja puternicul impuls de a-l concepe pe Hristos care s-a arătat drept o fiinţă divină. El nu a fost un fenomen tranzitoriu dar s-a urcat în ceruri şi continuă să trăiască. Această post-existenţă a acordat preexistenţei sale un sprijin şi o complexitate care lipsea în teoriile iudaice timpurii.

Noi descoperim tranziţia la o nouă concepţie în scrierile lui Pavel. Este important să începem prin stabilirea relaţiei dintre hristologia lui Pavel şi opiniile despre care am discutat până acum. Tot ceea ce Apostolul are de spus despre Hristos este bazat pe moartea şi reînvierea sa. Vezi, în special, Epistola lui Pavel către Romanu 1:3 ff. Ceea ce a devenit Hristos şi semnificaţia sa pentru noi acum morţii sale pe cruce şi reînvierii sale. El a condamnat păcatul carnal şi a dat ascultare morţii. Din această cauză, acum El se bucură de slava lui Dumnezeu. În mod fundamental, versetul din 1 Corinteni 15:45 ("Precum şi este scris: "Omul dintâi Adam a fost făcut cu suflet viu; al doilea Adam a fost făcut cu duh dătător de viaţă"") mai poate fi înţeles din punctul de vedere al caracteristicilor sale fundamentale, în sensul că este în cu concepţia despre Mântuitor, omul din ceruri ascuns de Dumnezeu. În mod cert, Această concepţie a fost pentru Pavel punctul de plecare pentru o speculaţie în care teoria originală a luat o formă cu totul nouă. Factorii decisivi din cadrul acestei transformări au fost doctrina Apostolului despre "spirit şi carne" precum şi credinţa corespunzătoare că Hristos, care nu trebuie cunoscut după "carne", este un spirit adică o puternică fiinţă spirituală care a condamnat păcatul carnal iar astfel a acordat omului forţa să nu urmeze carnea ci să urmeze spiritul.

Conform uneia dintre modalităţile în care Apostolul a considerat subiectul a fost că, prin învierea sa, Hristos a devenit "suflarea care dă viaţă". Credinţa că Hristos a stat întotdeauna înaintea lui Dumnezeu

drept o fiinţa umană cerească i-a sugerat lui Pavel opinia că Hristos a fost întotdeauna un "spirit", a fost trimis pe Pământ de către Dumnezeu, "carnea" este ceva nepotrivit chiar şi pentru El iar El a preluat carnea pentru a extirpa păcatul care sălăşluieşte în carne, s-a umilit prin faptul că a apărut iar această umilire a fost fapta împlinită de El.

Această viziune apare în A Doua Epistolă a lui Pavel către Corinteni 8:9, în Epistola lui Pavel către Romani 8:3 şi în Epistola lui Pavel către Filipeni 2:5. În ambele modalităţi de gândire, Pavel presupune adevărata înălţare a lui Hristos, care primeşte după înviere mai mult decât a avut vreodată. Prin această viziune, Pavel păstrează o interpretare istorică a lui Hristos, chiar şi în concepţia despre suflarea lui Hristos. În aparenţă, multe fragmente implică ideea că faptele lui Hristos au început cu suferinţă şi moarte. În versetele menţionate mai sus, Pavel arată că el consideră apariţia lui Hristos drept actul său moral, o umilire cauzată intenţionat de Dumnezeu şi Hristos în sine, care culminează cu moartea sa pe cruce. Hristos, fiinţa spirituală divină, este trimis de Tatăl din ceruri pe pământ şi, din propria sa voinţă, acceptă supus misiunea care i-a fost impusă. El apare în formă carnală, moare pe cruce şi apoi, elevat de Tată, urcă din nou în ceruri drept stăpânul celor vii şi celor morţi, pentru a deveni pentru poporul său principiul unei noi vieţi în spirit.

Orice am gândi noi despre admisibilitatea şi justificarea acestei viziuni, oricare ar fi sursele de la care provine şi oricât am accentua divergenţele faţă de ideile lene contemporane, este evident că această viziune se apropie foarte mult de ideile elene contemporane. Distincţia dintre spirit şi carne (materie) este introdusă aici în conceptul de preexistenţă iar această combinaţie nu se află printre noţiunile iudaice despre Mântuitor (Mesia).

Pavel a fost primul care a delimitat ideea despre preexistenţă prin faptul că s-a referit numai la partea spirituală a lui Isus Hristos dar, în acelaşi timp, i-a dat viaţă prin faptul că a făcut din Hristos cel preexistent (spiritul) o fiinţă care, chiar şi în preexistenţa sa, se află ca entitate independentă alături de Dumnezeu.

De asemenea, Pavel a fost primul care a desemnat carnea trupească muritoare a lui Hristos drept o presupunere care, în sine ei, este o umilire. Pentru el, apariţia lui Hristos nu era numai o manifestare ci şi un vid, o umilire, o decădere.

Aceste calităţi deosebite ale hristologiei lui Pavel trebuiau să poată fi percepute de grecii care le acceptau dar înlăturau orice lat element. "Hristos Domnul ne-a mântuit fiind la început spirit şi a devenit apoi trup iar astfel ne-a chemat iar noi vom primi răsplata în acest trup."(2) Această idee apare şi la Clement din Alexandria, Barnaba şi alţi autori eleni. Din totalitatea speculaţiilor iudeo-creştine, ei au mai adoptat numai principiul care a fost menţionat deja: Mântuitorul ca "element care a existat înainte de începutul lumii" este din acelaşi motiv şi "autoritatea creaţiei lui Dumnezeu", adică începutul, scopul şi principiul creaţiei. Apoi, hristologia deplină a fost exprimată astfel: "Hristos care ne-a mântuit, dacă a fost cu prima suflare şi cu toate creaţiile, s-a făcut trup iar astfel am fost chemaţi." Acesta este fundamentul, credinţa teologică şi filozofică pentru toate speculaţiile trinitare şi hristologice din următoarele secole. Astfel, aceste elemente sunt rădăcina ortodoxie din sistemul dogmatic. Concepţia despre Hristos ca "autoritatea tuturor creaţiilor" a dus, într-o anumită măsură, la concepţia lui Hristos ca Logos. Pentru mult timp, oamenii de cultură au considerat Logos-ul drept începutul şi principiu; creaţiei.

Odată cu această tranziţie, teoriile despre Hristos, Vechiul Testament şi religie în general, în sensul strict al termenului, sunt mutate şi transplantate în spaţiul elen. Chiar şi în stadiul său de preexistenţă, Hristos este o forţă independentă care există lături de Dumnezeu. Preexistenţa nu se referă la întreaga sa apariţie ci numai la o parte a esenţei sale; preexistenţa nu serveşte ca primă prioritate pentru a glorifica înţelepciunea şi puterea lui Dumnezeu, conducătorul istoriei, ci pentru a-l glorifica numai pe Hristos, iar astfel periclitează monarhia lui Dumnezeu. (3) Apariţia lui Hristos este acum o "presupunere a trupului". Indirect şi simultan apar chestiunile despre legătura dintre fiinţa cerească şi spirituală cu carnea, care sunt rezolvate printr-un docetism naiv. Carnea, adică natura umană creată de Dumnezeu, apare depreciată fiindcă a fost recunoscută ca ceva nepotrivit şi străin pentru Hristos ca fiinţă spirituală. Astfel, religia creştină a fost amalgamată cu ascetismul rafinat al unei civilizaţii în dispariţie şi o infrastructură străină a fost atribuită sistemului său de moralitate, atât de sincer în simplicitatea sa. Cel mai discutabil rezultat a fost că noţiunea de Logos a fost prima şi, pentru mult timp, a coincis cu ideea de raţiune stăpânitoare în

cosmos; la apogeul său, s-a considerat dacă această idee îi poate fi atribuită lui Hristos, esenţa sfântă şi divină adică puterea unei noi vieţi, o putere vizibilă şi dominantă la Hristos. Logos a fost transformat într-o forţă cosmică iar astfel a fost laicizată.

În prezenta lucrare a fost făcut un efort de a explica pe deplin cum a evoluat doctrina ecleziastică care a pornit de la aceste premize până la doctrina despre Trinitate şi cele două esenţe. De asemenea, a fost demonstrat că începuturile imperfecte ale doctrinei ecleziastice, mai ales aşa cum apar în teoria despre logos, derivată din cosmologie, au fost supuse unor corectări inclusive de către adepţii ereziei monarhianismului, Atanasie şi prin influenţa unor fragmente biblice care indicau o altă direcţie. În cele din urmă, logosul a primit o formă în care ideea a fost deprivată de aproape tot conţinutul său cosmic. Contrastul dintre "spirit" şi "carne" nu se putea dezvolta pe deplin în creştinism fiindcă credinţa în reînvierea trupească a lui Hristos şi acceptarea carnală în ceruri era în contradicţie cu principiul de dualism, o barieră pe care Pavel nu o cunoştea încă şi o considera necesară. Credinţa despre reînvierea carnală a dovedit că este o fortăreaţă foarte dificilă care a anihilat încercările viguroase de a acorda religiei creştine o realizare pe deplin elenică.

Istoria ideilor despre preexistenţă este în acelaşi timp critica lor. Astfel, noi nu mai trebuie să recurgem la prezenta noastră teorie a cunoaşterii, care nu mai permite astfel de speculaţii. Elenismul a creat problema de a determina semnificaţia lui Hristos printr-o speculaţie despre esenţele sale şi asocierea la aceste esenţe a caracteristicilor concrete ale lui Hristos cel istoric. Dar, chiar şi autorii Noului Testament, care în acest sens par să fie oarecum influenţaţi de elenism, nu au speculat cu adevărat despre diferitele esenţe. Pornind de la axioma evidentă despre valoarea spirituală a lui Hristos, autorii Noului Testament au determinat semnificaţia sa religioasă prin calităţile sale morale: Pavel, prin actul moral de umilire şi supunere până la moarte; Ioan, prin dependenţa absolută a lui Hristos faţa de Dumnezeu iar de aici şi prin supunerea sa precum omogenitatea dragostei dintre Tată şi Fiu. Există numai o singura idee despre preexistenţă care nu poate fi dezrădăcinată de nici o contemplaţie istorică şi de nici o raţiune. Această idee despre preexistenţă este identică cu ceea mai veche idee din Vechiul Testament şi cu ideea care era prevalentă la creştinii din primele vremuri. Conţinutul acestei idei este gândirea religioasă că Dumnezeu Domnul direcţionează istoria. Aplicarea acestei idei la Isus Hristos se află în cuvintele din 1 Petru 1:20: "Cel ce a rânduit a fost mai înainte de întemeierea lumii dar care în anii cei mai de pe urmă s-a arătat de dragul vostru."

Cap. VII: Note

1.Vezi: August Dilman (ed.), *The Book of Enoch*, (Oxford: Clarendon Press, 1893); J.M.Myers (ed.), *I & II Esdras*, (Garden City, NY: Doubleday, 1974)
2. 2 Clement 9 in J.B.Lightfoot & R.Harner, *op. cit*. p. 89
3. Evanghelia după Ioan este răspunsul la aceste invocări prin ideea despre o comuniune de dragoste între Tată şi Fiu; preexistenţa şi descendenţa Fiului aspiră la glorificarea lui Dumnezeu.

Capitolul VIII: Liturgia şi originea dogmei

Conform unor anumite opinii moderne, istoria religiei şi originea teologiei pot fi depistate în ritual. Acest lucru este încă un exemplu despre esenţa ieşită din comun a creştinismului. În decursul unei perioade considerabile, creştinismul nu a avut deloc un ritual. Dezvoltarea creştinismului în această direcţie a continuat mult timp înainte ca ritualul să poată oferi materie pentru discuţia dogmatică.

Ritualul din bisericile creştine a provenit din Templul Iudaic dar nu a fost influenţat de acesta. (1) Cele mai vechi elemente ale ritualului sunt rugăciunea, citirea scripturilor, aplicarea textelor sacre şi cântarea sfântă. Ca elemente specific creştine mai avem sărbătorirea de Cina Domnului şi rostirile celor inspiraţi de Spirit. Ritualurile au fost stabilite în decursul secolului al II-lea d. Hr., dar mai purtau stampila spiritualităţii şi a libertăţii. Până la sfârşitul secolului al II-lea d. Hr., ritualismul nu a fost o forţă în Biserică, cu toate că a fost cultivat de gnostici cu mult timp înainte iar urmele lor pot fi descoperite la unii dintre Părinţii Bisericii, cum ar fi, de exemplu, Ignatie.

În Biserica creştină, la fel ca în sinagogă, rugăciunile erau utile pentru ceremonia religioasă, adică adoraţie, implorare şi mijlocire. Nici un element specific de dogmă sau de speculaţie teologică nu era acceptat. În secolul al III-lea d. Hr., numărul de ceremonii s-a multiplicat fată de cele din secolul al II-lea dar, din nou, cuvintele exprimau numai adoraţie, gratitudine, implorare şi mijlocire. Relaţiile exprimate în liturgie au devenit mai inclusive, mai abundente şi mai amănunţite dar caracterul lor fundamental nu s-a schimbat. Istoria dogmei din secolul al III-lea nu se reflectă în liturgie.

Cap. VIII: Note

1.Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, (Paris: Fontemoing, 1920)

Capitolul IX: Neoplatonismul

Istoria politică a antichităţii se încheie cu Imperiul lui Diocleţian şi Constantin, care are caracteristici romane, elene şi orientale. Istoria filozofiei antice se încheie cu filozofia universală a neoplatonismului, care a asimilat elementele celor mai multe sisteme filozofice şi a întrupat rezultatul provenit din istoria religiei şi a civilizaţie din Răsărit şi din Apus. În acelaşi timp, Imperiul Bizantin este produs de efortul final şi de distrugerea lumii antice. Neoplatonismul este completarea filozofiei antice şi, pe de altă parte, abolirea acesteia. În teoria elenă şi romană despre lume, convingerea despre demnitatea omului şi elevarea sa deasupra lumii nu a ajuns niciodată la o expresie atât de certă după cum a ajuns în neoplatonism. Cu tot progresul lor în observaţia interioară, cei mai elevaţi exponenţi ai istoriei civilizaţiei nu au subevaluat semnificaţia suverană a ştiinţei reale şi a cunoaşterii mai mult decât neoplatonicienii din perioada posterioară. Judecată din punctul de vedere al ştiinţei pure, al cunoaşterii empirice a lumii, filozofia lui Platon şi Aristotel desemnează o transformare calitativă esenţială. Filozofia post-aristotelică înseamnă o retragere iar filozofia neoplatonică înseamnă o decădere deplină. Dar, judecând din punctul de vedere al religiei şi la moralităţii, trebuie să fie admis faptul că gradul de etica la care aspira neoplatonismul era punctul suprem şi cel mai pur care a fost pro dus de lumea antică. În mod cert, acest lucru a avut loc pe socoteala ştiinţei: pe teritoriul religiilor naturale politeiste, cunoaşterea naturii trebuie fie să limiteze şi, în cele din urmă, să anuleze religia sau cunoaşterea naturii trebuie să fie încătuşată şi, în cele din urmă, trebuie să fie anulată de religie. În orice caz, religia şi etica au demonstrat ca sunt cel mai puternice forţe. Filozofia se afla printre aceşti factori şi cunoaşterea naturii. După o perioadă de fluctuaţii, în cele din urmă filozofia a urmat forţa mai puternică În domeniul religiilor naturale, etica este în mod cert concepută drept un fel de "natură" mai elevată. Astfel, conflictul dintre religie şi cunoaşterea empirică a lumii este inevitabil. Aici, etica religioasă este "fizica superioară" şi trebuie să înlocuiască ceea ce îi este inferior sau să fie înlocuită. Filozofia trebuie să renunţe la aspectul său ştiinţific pentru a legitimiza invocaţia omului cu privire o valoare supranaturală a persoanei şi a vieţii sale.

Viguroasa dotare morală a omului este dovedită ca fapt: singura perioadă culturală despre care putem studia începuturile, evoluţia şi sfârşitul nu s-a terminat cu materialism ci cu cel mai ferm idealism. Este adevărat că în această modalitate şi idealismul manifestează un faliment. Raţiunea şi ştiinţă sunt dispreţuite atunci când sunt degradate pe un loc secundar. Dispreţul faţă de raţiune duce, în cele din urmă, la barbarism iar idealismul se transformă în ceea mai crasă superstiţie şi este expus la toate modalităţile de impostură. Ca fapt, realitatea este că barbarismul a venit după perioada înfloritoare a neoplatonismului. Fără îndoială, chiar şi filozofii şi-au descoperit hrana mentală în cunoaşterea pe care ei credeau că o pot depăşi dar masele s-au dezvoltat în superstiţie. Biserica Creştină, moştenitoarea neoplatonismului, a fost silită să recunoască acest lucru şi să ajungă la termeni comuni de înţelegere. Tocmai în momentul în care falimentul civilizaţiei antice şi decăderea sa în barbarie nu ar fi putut să se dezvăluie, un destin blând a pus pe scena istoriei popoarele barbare, pentru care activitatea de un mileniu încă nu exista. Acest fapt nu scapă din vedere pentru cine priveşte mai profund: istoria internă a lumii antice trebuie să fi degenerat în barbarism cu propriul său acord fiindcă a terminat prin renunţarea la lume. Nu exista dorinţă de a se bucura, de a poseda sau de a cunoaşte lumea aşa cum este în realitate. O nouă lume este redescoperită pentru care se renunţă la tot iar oamenii sunt dispuşi să-şi sacrifice discernământul şi înţelegerea pentru a poseda această lume din viitor; ceea ce părea că este absurd în această lume devine înţelepciune iar înţelepciunea devine nebunie.

Acesta este neoplatonismul. Adepţii lui Socrates considerau că filozofii presocratici sunt infantili. Aceşti filozofi presocratici s-au eliberat de teologie, adică de mitologia poeţilor şi au construit o filozofie bazată pe observarea naturii, fără să-şi facă probleme despre etică şi religie. În sistemele lui Platon şi Aristotel, fizica şi etica şi-au câştigat drepturile iar etica ocupa primul loc. Teologia, adică religia populară, era în continuare marginalizată. Filozofii post-aristotelici din toate grupurile începeau deja să se retragă din lumea obiectivă. Stoicismul părea să revină la materialismul care fusese dominant în perioada lui Platon şi Aristotel. Pe de altă parte, dualismul etic care a dominat starea de spirit a filozofilor stoici nu tolera, pe termen lung, fizica materialistă. Dualismul etic a căutat şi a găsit ajutor în dualismul metafizic al Platonicilor şi, în acelaşi timp, s-a reconciliat cu religia populară prin intermediul alegorismului. Cu

alte cuvinte, dualismul etic platonic a format o nouă teologie dar care nu a avut ca rezultat creaţii filozofice permanente. O dezvoltare unilaterală a Platonismului a produs diverse forme de scepticism care aveau ca scop anularea încrederii în cunoaşterea empirică. Neoplatonismul, care a apărut în cele din urmă, a învăţat de la toate şcolile. 1) Neoplatonismul aparţine de sistemele post-aristotelice şi, în calitate de filozofie a elementului subiectiv, este completarea lor logică. 2) Neoplatonismul se bazează pe scepticism; chiar dacă nu e la bun început, neoplatonismul a renunţat la încrederea şi la interesul pur pentru cunoaşterea empirică. 3) Neoplatonismul se poate mândri cu numele şi autoritatea lui Platon: în metafizică, neoplatonismul a revenit la Platon în mod conştient şi, în mod evident, respingea metafizica stoicilor. Cu toate acestea, neoplatonismul a învăţat aici ceva de la stoici: concepţia neoplatonică despre acţiunea lui Dumnezeu asupra lumii, concepţia despre natura şi originea materiei pot fi explicate numai prin referinţă la panteismul dinamic al stoicilor. Din alte puncte de vedere, mai ales în psihologie, neoplatonismul este superior şi diametral opus faţă de stoicism. 4) Studiul lui Aristotel a influenţat oarecum neoplatonismul. Acest lucru este demonstrat prin metodele filozofice ale neoplatonicilor şi prin metafizica lor. 5) Etica stoicilor a fost adoptată de neoplatonism. Această etică a cedat în faţă unei viziuni superioare despre condiţiile spiritului. 6) Neoplatonismul s-a opus creştinismului care, în aparenţă, nu era cu totul lipsit de influenţă. În prezent, nu avem detalii despre acest subiect care poate fi elaborat prin examinarea detailată a polemicii lui Plotinus cu gnosticii.

Neoplatonismul se temea de epicureism ca duşmanul său de moarte. Cu această excepţie, oricare sistem filozofic din vremurile precedente era atras de noua filozofie. Dar, din acest motiv, trebuie să considerăm neoplatonismul drept un sistem eclectic, în sensul obişnuit al termenului. În primul rând, neoplatonismul avea un interes inclusiv şi predominant iar acesta era interesul religios. În al doilea rând, neoplatonismul a introdus în filozofie un principiu suprem, supra-raţional sau supra-esenţial. Acest principiu nu trebuie să fie identificat cu "ideile" lui Platon sau cu "formele" lui Aristotel. E. Zeller afirmă că "la Platon şi Aristotel, distingerea dintre senzual şi inteligibil este ceea mai puternică expresie a credinţei despre adevărul gândirii. Aceste noţiuni presupun numai falsitatea relativă a percepţiei senzuale şi a existenţei senzuale. Nu este menţionată starea superioară a vieţii spirituale aflată dincolo de idee şi gândire. Pe de altă parte, în neoplatonism exact acest element supraraţional este considerat drept scopul final al oricărui efort şi cel mai elevat fundament al existenţei. Cunoaşterea dobândită prin gândire este numai o fază intermediară între percepţia senzuală şi intuiţia supranatural. Formele inteligibile nu sunt cel supreme şi ultimative ci numai instrumente de comunicare prin care sunt comunicate lumii influenţele esenţei originale fără forme. Această viziune presupune nu numai îndoiala cu privire la realitatea existenţei senzuale şi a noţiunilor senzuale dar şi dubiul absolut, aspiraţia dincolo de orice realitate. Inteligibilul suprem nu este adevăratul conţinut al gândirii ci numai ceea ce este presupus şi dorit cu sinceritate de om drept fundamentul incognoscibil al gândirii sale."(1) Neoplatonismul a recunoscut că o etică religioasă nu poate fi bazată pe percepţia senzuală sau pe cunoaşterea dobândită prin înţelegere şi nu poate fi justificată de acestea. Din această cauză, neoplatonismul a rupt relaţiile cu etica intelectuală şi cu moralitatea utilitară. Exact din acest motiv, neoplatonismul a fost silit să caute o nouă lume şi o nouă funcţie a spiritului uman pentru a stabili că există ceea ce doreşte precum şi pentru a înţelege şi a descrie ceea ce a determinat că există. Dar, fiinţa umană nu poate transcende dotarea sa psihologică. Omul este închis într-un cerc de fier. Cine nu permite ca gândirea sa să fie determinată de experienţă, devine victima imaginaţiei; cu alte cuvinte, gândirea nu poate fi supusă adoptă un aspect mitologic. Superstiţia înlocuieşte raţiunea, contemplarea la ceva care nu poate fi înţeles este considerată drept scopul suprem al eforturilor spiritului şi toata activitatea conştientă a spiritului este subordonată faţă de condiţii vizionare, concepute artificial. Neoplatonicii şi-au creat singuri dificultăţi: putea fi interzisă exprimarea oricărei idei şi cercetarea oricărui domeniu de cunoştiinţă conform metodei necesar în acest scop. Un nou şi puternic principiu a fost stabilit pentru a bloca orice imaginaţie: "*autoritatea unei tradiţii certe*". Această autoritate trebuia să fie supraumană fiindcă altfel putea fi ignorată; prin urmare, această autoritate trebuie să fie divină. Cel mai elevat domeniu supranatural de cunoaştere şi posibilitatea de cunoaştere în sine trebuie să fie bazate pe dezvăluiri divine, adică revelaţii. Pe scurt, neoplatonismul reprezintă filozofia al cărui scop final este un scop religios iar obiectivul său este supraraţional. Această filozofie trebuie să fie *o filozofie a revelaţiei*.

Afirmaţiile de mai sus încă nu apar în mod complect la Plotinus şi discipolii săi apropiaţi. Ei mai manifestă încredere în presupunerile obiective ale filozofiei lor. Ei a înfăptuit o mare acţiune mai ales în domeniul psihologiei şi au creat o noutate. Dar, această încredere dispare la neoplatonicii din perioada ulterioară. Înainte să devină discipolul lui Plotinus, Porfir a scris Filosofia din oracole; ca filozof, el a încetat să mai ceară cuvinte. Reprezentanţii de mai târziu ai sistemului căutau pentru filozofia lor revelaţii de la Dumnezeu. Ei au descoperit aceste revelaţii în tradiţiile religioase şi în cultele din toate naţiunile. Neoplatonismul a învăţat de la stoici să se ridice deasupra limitelor politice ale popoarelor şi ale statelor şi să lărgească cunoaşterea elenă la nivelul unei cunoaşteri umane universale. Spiritul lui Dumnezeu a a suflat în întreaga istorie a popoarelor şi pot fi găsite peste tot urme ale revelaţiei divine. Pe măsura în care o tradiţie religioasă sau un cult este mai vechi, cu atât este mai demn de onoare cu atât este mai bogat cu gândurile despre Dumnezeu. Prin urmare, vechile religii din Orient au o valoare deosebită pentru neoplatonici. Metoda alegorică de interpretarea miturilor, practicată în special la stoici, a fost acceptată şi de neoplatonici. Explicate în mod spiritual, miturile aveau cu totul altă valoare în neoplatonism, în comparaţie cu valoarea lor la filozofii stoici. Prin intermediul explicaţiei alegorice, filozofii stoici s-au adaptat la aceste mituri. După o selecţie în care au fost sacrificate miturile imorale, neoplatonicii din perioada ulterioară au considerat aceste mituri drept *materialul corect şi cu certitudine fundamental al filozofiei*. Neoplatonismul susţinea că este numai *filozofia* absolută care completează toate sistemele şi, în acelaşi timp, *religia* absolută care confirmă şi explică toate religiile precedente. Scopul era restabilirea tuturor religiilor antice; fiecare religie antică urma să continue în forma sa tradiţională dar, în acelaşi timp, fiecare religie antică trebuia să comunice esenţa religioasă şi cunoştiinţa religioasă la care a ajuns neoplatonismul. Fiecare cult era destinat să conducă la moralitatea superioară impusă fiinţei umane pentru a fi respectată. În neoplatonism, aspiraţia psihologică umană este elevată la gradul de principiu cu totul predominant care explică lumea. Prin urmare, cu toate că trebuie să fie purificate şi spiritualizate, religiile devin fundamentul filozofiei. Filozofia neoplatonică presupune sincretismul religios din secolul al III-lea şi nu poate fi înţeleasă fără acest element. Marile forţe, care erau conştiente numai pe jumătate cu privire la influenţa acestui sincretism, au fost acaparate reflectiv de neoplatonism. Probabil că acesta este produsul final al evoluţiilor provenite de la sincretismul politic, naţional şi religios, pornit de la acţiunile lui Alexandru cel Mare şi de la acţiunile romanilor.

Prin urmare, neoplatonismul este o etapă în istoria religiilor iar aceasta este semnificaţia sa în istoria lumii. În istoria ştiinţei şi al iluminismului, neoplatonismul este semnificativ numai pe măsura în care a fost etapa necesară de tranziţie prin care umanitatea a fost silită să treacă pentru a se elibera de religia naturală şi de deprecierea vieţii spirituale, care ridică un obstacol insurmontabil în calea celei mai înalte avansări a cunoaşterii umane. În aspectul său filozofic, neoplatonismul înseamnă abolirea filozofiei antice pe care totuşi dorea să o împlinească. În aspectul său religios, neoplatonismul înseamnă abolirea religiilor antice pe care intenţiona să le restabilească. Prin solicitarea acestor religii de a mediatiza o anumită cunoaştere religioasă şi de conduce spre scopul moral suprem, neoplatonismul le împovăra cu misiuni prea grele care puteau duce la prăbuşirea lor. Prin solicitarea acestor religii să diminueze, dacă nu să distrugă cu totul singurul lor sprijin, adică relaţia politică, neoplatonismul a preluat de la aceste antice fundamentul pe care erau ridicate. Oare neoplatonismul nu putea să pună religiile antice pe un fundament mai extins şi mai puternic? Oare Imperiul Roman nu exista iar noua religie nu putea să devină dependentă de acest Imperiu aşa cum religiile precedente au fost dependente de state şi popoare mai mici? Se putea gândi astfel dar aceste lucruri nu mai erau posibile. Fără îndoială, istoria politică a popoarelor din jurul Mării Mediteraneene, în cadrul evoluţiei lor spre o monarhie romană universală, este paralelă cu istoria spirituală a acestor popoare în evoluţia lor spre monoteism şi spre un sistem moral universal. Dar, în cele din urmă, dezvoltarea morală a depăşit cu mult dezvoltarea politică: chiar şi stoicii au ajuns la un nivel la care dezvoltarea politică putea ajunge numai parţial. Într-adevăr, neoplatonismul a încercat să câştige o legătură cu Imperiul Bizantin. Nobilul monarh Iulian a pierit din cauza acestei străduiri. Dar, chiar mai înainte, neoplatonicii mai profunzi au înţeles că trufaşa lor filozofie nu putea să aibă contact cu un Imperiu despotic, fiindcă nu suporta nici un fel de contact cu "lumea". Adepţii neoplatonismului erau nepăsători faţă de chestiunile politice aproape la fel cum erau nepăsători faţă de chestiunile materiale în general. Idealismul din noua filozofie era prea elevat pentru a fi naturalizat în Imperiul Bizantin

despiritualizat, tiranic şi sterp. Imperiul Bizantin nu avea nevoie de filozofi nobili ci de funcţionari de poliţie despotici şi fără scrupule. Oricât de importante şi efective au fost experimentele ocazionale, iniţiate de stat şi de filozofi individuali, de a uni monarhia lumii cu neoplatonismul, aceste încercări nu puteau să fie efective.

Din ce cauză neoplatonismul nu a creat o comunitate religioasă independentă? Aceasta este ultima întrebare justificată care poate fi pusă. Având în vedere că neoplatonismul a creat o schimbare atât de profundă în religiile antice pentru restaurarea lor şi având în vedere că neoplatonismul a încercat să acorde idei filozofice vechilor culte naive pentru transformarea lor în exponentele unei moralităţi superioare, oare din ce cauză neoplatonismul nu a mai făcut un pas şi nu a creat propria sa instituţie religioasă? Din ce cauză neoplatonismul nu a împlinit şi nu a confirmat uniunea deităţilor prin stabilirea unei biserici destinată să cuprindă întreaga umanitate şi în care divinităţile din toate popoarele ar fi putut să fie slujite alături de Dumnezeu cel infalibil? Răspunsul la această întrebare este în acelaşi timp şi răspunsul la o altă întrebare: din ce cauză Biserica Creştină a înlocuit neoplatonismul? În neoplatonism lipseau trei elemente care ii puteau acorda semnificaţia unui sistem religios nou şi permanent. Augustin a descris excelent aceste trei elemente (2): a) în primul rând şi cel mai important lucru este că neoplatonismul nu a un fondator religios; b) neoplatonismul nu a putut răspunde la întrebarea "Cum poate fi menţinută permanent starea de spirit de binecuvântare şi pace?"; c) neoplatonismul nu dispunea de mijloacele necesare pentru a-i câştiga pe cei care nu puteau să speculeze. "Poporul" nu putea să înveţe "exerciţiile" filozofice recomandate drept o condiţie pentru a ajunge la bucuria împlinirii bunului suprem; chiar şi modul în care "oamenii" pot ajunge la bunul suprem nu era dezvăluit. În consecinţă, aceşti "înţelepţi şi prudenţi" au rămas numai o şcoală. Atunci când Iulian a încercat să creeze interes la cei inculţi pentru doctrinele şi ritualul acestei şcoli, el a fost răsplătit cu batjocură şi dispreţ.

Neoplatonismul a fost un factor istoric decisiv ca stare de spirit, dacă putem spine aşa dar nu ca filozofie sau o nouă religie. (3) Neoplatonismul a produs şi a cultivat sentimentul că există un suprem bun etern, aflat dincolo de întreaga experienţă exterioară şi care nici măcar nu este inteligibil. Acest sentiment era complect legat de convingerea că tot ceea ce este pământesc nu are absolut nici o valoare. Dar, neoplatonismul nu era capabil să descrie esenţa acestei entităţi sublime şi a bunului suprem. În consecinţă, neoplatonismul a fost silit aici să se dedice cu totul în favoarea fanteziei şi a sentimentului estetic. Din această cauză, neoplatonismul a fost silit să desemneze "căi misterioase spre ceea ce se află în interior" care, totuşi, nu a dus la nimic. Neoplatonismul a transformat gândirea într-un vis al sentimentului, s-a cufundat în oceanul emoţiilor, a considerat vechea lume fabulată a popoarelor drept reflecţia unei realităţi superioare şi a transformat realitatea în poezie. Cu toate acestea, ca să folosim cuvintele lui Augustin de Hipona, neoplatonismul a putut să vadă numai de departe pământul pe care îl dorea. Neoplatonismul a sfărâmat lumea în fragmente dar nu i-a rămas nimic în afară de o rază din altă lume care era numai un "ceva" indescriptibil.

Cu toate acestea, pentru istoria culturii noastre morale, neoplatonismul a avut şi continuă să aibă o semnificaţie incomensurabilă. Neoplatonismul a rafinat şi a întărit viaţă de sentiment şi senzaţie a omului dar, în primul rând, a brodat voalul delicat care, chiar şi în prezent, îl punem peste impresia jignitoare a realităţii brutale. Neoplatonismul a creat cunoaşterea că numai binecuvântarea care poate satisface omul poate fi găsită şi dincolo de sfera cunoaşterii. Încă înainte de neoplatonism, era un adevăr cunoscut că omul nu trăieşte numai din pâine. Neoplatonismul a proclamat adevărul mai profund, cel care nu a fost recunoscut prin eşecul filozofiei precedente: omul nu trăieşte numai după ceea ştie el. În trecut, neoplatonismul a avut o semnificaţie propedeutică dar continuă şi în prezent să fie sursa pentru toate stările de spirit care neagă lumea, luptă pentru un ideal dar nu are capacitatea de a se eleva dincolo de sentimentul estetic şi nu observă mijloacele de a formula o noţiune clară despre impulsul sufletului oamenilor şi despre pământul pe care ei îl doresc.

Neoplatonismul: originea istorică

Precursorii neoplatonismului au fost, pe de o parte, stoicii, care cunoşteau diferenţă platonică între lumea sensibilă şi lumea suprasensibilă; pe de altă parte, aşa numiţii neopitagorici şi filozofii religioşi precum Poseidonus, Plutarh din Cheroneea şi mai ales Numenius din Apamea. Cu toate acestea, ei nu pot fi consideraţi fondatori ai neoplatonismului: metoda lor filozofică era încă foarte imperfectă în comparaţie cu metoda neoplatonică, principiile lor erau incerte şi nu se considera că autoritatea lui Platon este plasată la o altitudine inaccesibilă. Filozofii iudei şi creştini din primele două secole se află mult mai aproape de neoplatonism în comparaţie cu Numenius. Probabil că acest lucru ar fi putut să fie constatat mai clar dacă am fi cunoscut evoluţia creştinismului la Alexandria în decursul secolului al II-lea. Din păcate, noi avem numai puţine fragmente care relatează acest subiect. În primul rând, Philon este primul care trebuie să fie menţionat. Acest filozof a interpretat religia din Vechiul Testament în termenii elenismului. Conform ideii sale despre revelaţie, el a menţinut deja că esenţa divină de la începuturi este supraraţională, că numai extaza duce la El iar materiile pentru cunoaşterea religioasă şi morală se află în oracolele divinităţii. Etica religioasă a lui Philon, care este o combinaţie de elemente stoice, platonice, neo-pitagorice şi înţelepciunea gnomică din Vechiul Testament, conţine caracteristicile conţine caracteristicile pe care le recunoaştem în neoplatonism. Confesiunea că Dumnezeu se află dincolo de orice gând era un fel de tribut pe care filozofia elenă a fost silită să-l plătească religiei naţionale a Israelului pentru supremaţia care i-a fost acordată. Afirmaţia că religia pozitivă este mai mult decât o concepţie intelectuală a raţiunii universale a fost astfel justificată. Chiar şi sincretismul religios poate fi descoperit încă la Philon Acest lucru este diferit în mod esenţial faţă de neoplatonismul ulterior dat fiind că Philon considera cultul iudaic drept unicul cult preţios şi a desemnat posterior toate elementele adevărului la greci şi la romani drept adoptări din cărţile lui Mozes (i.e. Pentateuch [NT]).

Schiţa istoriei şi a doctrinelor neoplatonismului

Ammonius Socas (d. cca. 245 d. Hr.), despre care se spune că s-a născut creştin dar a devenit păgân, este considerat fondatorul şcolii neoplatonice din Alexandria. Având în vedere că scrierile lui Ammonius nu s-au păstrat, nu poate fi formulată o opinie despre învăţăturile sale. Discipolii săi au moştenit de la el proeminenţa pe care o acordau lui Platon şi Aristotel. Cei mai importanţi discipoli ai lui Ammonius au fost Origen creştinul, Origen păgânul, Longinus, Herrenius şi, în primul rând, Plotinus. Născut în jurul anului 205 d. Hr. la Lycopolis, în Egipt, Plotinus a fost activ la Roma din anul 224 şi a câştigat mulţi aderenţi şi admiratori, inclusiv împăratul Gallienus şi soţia sa. Plotinus a murit în sudul Italiei în jurul anului 270 d. Hr. iar scrierile sale au fost orânduite de discipolul său Porfir şi editate în şase Eneade.

Eneadele lui Plotinus sunt documentele fundamentale ale neoplatonismului. Învăţătura acestui filozof este mistică şi, la fel ca tot misticismul, se împarte în două categorii principale. Prima parte este teoretică şi arată originea superioară a sufletului şi modul în care a deviat de la această origine. Ceea de a doua parte este practică şi arată modul prin care sufletul poate fi ridicat din nou la eternitate şi supremaţie. După cum sufletul cu dorinţele sale aspiră dincolo de toate lucrurile sensibile şi chiar dincolo de lumea ideilor, Supremul trebuie să fie ceva deasupra raţiunii. Deci, sistemul este format din trei părţi: I. Esenţă de la origini; II. Lumea ideilor şi a sufletului; III. Lumea fenomenelor. Conform gândirii lui Plotinus, mai putem diviza sistemul astfel: A. lumea suprasensibilă (1. Esenţă de la origini; 2. Lumea ideilor; 3. Sufletul). B. Lumea fenomenelor. Esenţa de la origini este ceea unică, în contradicţie cu numeroasele alte esenţe; esenţa de la origini este Infinitul şi Nelimitatul, în contradicţie cu finitul; ea este sursa de unde provine tot ceea ce există şi, prin urmare, este cauzalitatea absolută şi unicul lucru care există într-adevăr. Esenţa de la origini este Bunul, pe măsura în care orice lucru finit urmează să-şi găsească în ea scopul şi să plutească spre ea. Totuşi, caracteristicile morale nu pot fi atribuite esenţei de la origini fiindcă acestea ar putea constitui o limitare. Esenţa de la origini nu are deloc caracteristici: ea este o entitate fără dimensiuni, fără viaţă, fără gândire; corect vorbind, esenţa de la origini nu poate fi denumită nici măcar o

existenţă; ea este ceva dincolo de existenţă, peste bunătate şi, în acelaşi timp, ea este forţa operativă, fără nici un substrat. Ca forţă operativă, esenţă de la origini generează, fără să fie schimbată, mişcată sau diminuată. Această creaţie nu este un proces fizic ci o emanare de forţă. Dat fiind că ceea ce este generat are o anumită existenţă numai dacă esenţa de la origini funcţionează în el, se poate afirma că neoplatonismul este un panteism dinamic. Tot ceea ce conţine existenţă este, direct sau indirect, produs de esenţa de la origini. În această esenţă de la origini, tot ceea ce detine existenţă este divin iar Dumnezeu este tot în tot. Dar, ceea ce este derivat nu este la fel ca esenţa de la origini în sine. Din contra, legea perfecţiunii în diminuare prevalează la factorul derivat. Într-adevăr, derivatul este o imagine şi o reflecţie a esenţei de la origini; cu cât cercul de creaţii se lărgeşte, cu atât mai mică este partea lor în esentă de la origini. Astfel, totalitatea formelor existente formează o gradare de cercuri concentrice care, în cele din urmă, se pierd aproape complet în nefiinţă, pe măsura în care ultimul cerc de forţă al esenţei de la origini este în stare de dispariţie. Fiecare fază de existenţă este legată de esenţa de la origini numai prin intermediul fazelor superioare. Ceea ce este inferior primeşte o parte în esenţa de la origini numai prin intermediul fazelor superioare. Tot ceea ce este derivat se caracterizează prin aspiraţia la faza superioară şi se îndreaptă în această direcţie pe măsura în care natura sa îi permite acest lucru.

După Plotinus, sufletul este o substanţă imaterială, aşa cum Νοῦς (*Nous*) este o imagine şi un produs al *Nous*-ului inamovibil. Sufletul este legat de *Nous* aşa cum *Nous* este legat de esenţa de la origini. Sufletul se află între *Nous* şi lumea fenomenelor. *Nous* pătrunde şi iluminează sufletul dar *Nous* în sine atinge deja lumea fenomenelor. *Nous* este nedivizat; sufletul îşi poate păstra unitatea şi poate rămâne în *Nous*. Dar, în acelaşi timp, sufletul are puterea să se unească cu lumea materială iar astfel se Prin urmare, sufletul are o poziţie interimară iar astfel se poate diviza. În virtutea naturii şi a destinului său, sufletul unic (sufletul lumii) aparţine de lumea suprasensibilă. În acelaşi timp, acest suflet îmbrăţişează multe suflete individuale, care îşi pot permite să fie supuse faţă de *Nous* sau pot reveni la sensibil şi pot fi pierdute în finit.

Ca esenţă activă, sufletul creează corporalul sau lumea fenomenelor care trebuie să se lase guvernată de suflet. Astfel, marea varietate de elemente din care este compusă lumea fenomenelor poate ajunge la la ceea mai deplină armonie. Plotinus nu era un dualist după cum era majoritatea creştinilor gnostici. El slăveşte frumuseţea şi gloria lumii. Atunci când ideea domină cu adevărat asupra materiei, atunci când sufletul domină asupra trupului, lumea este frumoasă şi bună. Armonia totalităţii are nevoie de imaginea unei lumi superioare şi de gradele sale de bine şi rău. Unitatea şi armonia din lumea fenomenelor dispar în lupte şi contradicţii. Rezultatul este un conflict, o creştere şi o decădere, o existenţă aparentă. Cauza fundamentală a acestui fenomen este că un substrat, adică materia, se află la baza corpurilor. Această materie este elementul obscur, nedefinit, lipsit de calităţi. Fără formă şi idee, materia este răul.

Sufletele omeneşti scufundate în materie au fost capturate de elementul senzual şi şi-au permis să fie dominate de dorinţă. În prezent, aceste suflete caută să se desprindă cu totul de existenţa reală iar în lupta lor pentru independenţă ele cad într-o existenţă ireală. Prin urmare, este necesară conversiunea care este posibilă iar libertatea nu este pierdută.

Aici începe filozofia practică. Sufletul trebuie să se ridice din nou la cel mai înalt nivel, în modul în care a coborât: în primul rând, sufletul trebuie să revină la sine. Acest lucru se petrece prin virtute, care aspiră la asimilarea cu Dumnezeu şi duce la Dumnezeu. În etica lui Plotinus, toate sistemele vechi de virtute sunt unite şi orânduite într-o ordine graduală. Virtuţile civice sunt la nivelul cel mai fundamental, apoi urmează virtuţile purificatoare şi, în cele din urmă, virtuţile deificatoare. Virtuţile civice numai împodobesc viaţă dar nu ridică sufletul la senzual şi îl conduc înapoi la el însuşi iar astfel, la *Nous*. Omul redevine o fiinţă spirituală şi permanentă; prin ascetism, omul se eliberează de orice păcat. Dar, el urmează să ajungă mai presus: el urmează să fie fără păcat şi să devină "Dumnezeu". Acest lucru se petrece prin contemplarea esenţei de la origini, a celui unic, adică prin înălţarea extatică către Dumnezeu. Acest lucru nu este mediat de gândire, fiindcă gândirea ajunge numai până la *Nous* şi este, în sinea sa, numai o fază preliminară spre uniunea cu Dumnezeu. Sufletul poate numai să vadă şi să atingă esenţă de la origini, cu condiţia să fie absolut pasiv şi paşnic. Pentru a atinge această culme, sufletul trebuie să se supună unei practici spirituale care trebuie să înceapă prin contemplarea obiectelor materiale, inclusiv diversitatea şi armonia lor. Apoi, practica spirituală trebuie să se retragă în sine şî să se scufunde în

propria sa esenţă iar de acolo să escaladeze la *Nous*, la lumea ideilor. Dat fiind că încă nu găseşte acolo Unica şi Suprema Esenţă, aceasta este sursa afirmaţiei "Noi nu ne-am făcut singuri". Astfel, practica spirituală trebuie să-şi iasă din vedere într-un stadiu de intensă concentrare în favoarea unui stadiu de contemplare amuţită şi o iertare absolută. Atunci, Spiritul îl poate vedea pe Dumnezeu, originea vieţii, principiul existenţei, prima cauză a tot ceea ce este bun, rădăcina sufletului. În acest moment, sufletul se bucură de binecuvântarea sublimă şi indescriptibilă; aşa cum a fost în trecut, spiritul este absorbit de divinitatea şi scăldat în eternitate.

După cum relatează Porfir, Plotinus a ajuns la această extatică cu Dumnezeu de patru ori, în decursul celor şase ani au fost împreună. Pentru Plotinus, această filozofie religioasă era suficientă; el nu a solicitat religia populară şi ritualul dar le-a cerut sprijinul.În ultimă instanţă, Divinitatea este esenţa originală dar se manifestă deplin în emanaţii şi fenomen. Pentru Plotinus, *Nous* este a doua divinitate; cauzele incluse în *Nous* şi stelele sunt divinităţi. Pentru Plotinus, un monoteism strict părea ceva sordid. El interpretat în mod caracteristic miturile din religia populară şi putea justifica chiar magia, previziunea şi rugăciunea. El a ales argumente pentru cultul icoanelor care au fost adoptate mai târziu de adepţii creştini ai cultului icoanelor. În comparaţie cu neoplatonicii care au urmat, el nu susţinea superstiţia vulgară şi fanatismul sălbatic. În sensul cel mai abstract, el nu poate fi inclus printre "înşelătorii care au fost înşelaţi" iar revenirea la vechiul cult al divinităţilor nu era scopul său principal.

Amelius şi Porfir au fost cei mai importanţi discipoli ai lui Plotinus. Amelius a schimbat doctrina lui Plotinus în anumite chestiuni şi chiar a folosit prologul din Evanghelia lui Ioan. Porfir a avut meritul de a sistematiza şi propaga învăţăturile dascălului său Plotinus. Porfir s-a născut la Tir (Liban) în anul 233 AD; în perioada 263 AD - 268 AD, el a fost elevul lui Plotinus la Roma iar mai înainte el a scris *Filozofia din oracole* (4) în care a arătata că dorea ca fundamentul filozofiei să fie revelaţia. El a trăit o perioadă în Sicilia unde a scris lucrarea sa împotriva creştinilor. (5) Apoi, Porfir a revenit la Roma unde a lucrat ca profesor, a editat scrierile lui Plotinus, a scris unele tratate ale sale, s-a căsătorit la bătrâneţe cu nobila romană Marcella şi a decedat în anul 303 AD. Porfir nu a fost un gânditor productiv original ci un cercetător harnic şi pătrunzător care se caracteriza prin studiul aprofundat, prin înzestrarea sa cu o capacitate excepţională de critică filologică şi istorică precum şi prin sincera sa dorinţă de a propaga adevărata filozofie a vieţii, de a nega doctrinele false, mai ales cele ale creştinilor, de a înnobila omul şi de a-l purta spre bine. Faptul că un spirit atât de liber şi nobil s-a predat cu totul filozofiei lui Plotinus şi misticismului politeist este o dovadă că spiritul perioadei funcţionează în mod aproape irezistibil iar misticismul religios era ceea mai importantă posesie a acelei epoci. Doctrina lui Porfir este diferită faţă de ceea a lui Plotinus prin faptul că este mai practică şi mai religioasă. După Porfir, scopul filozofiei este mântuirea sufletului: originea şi culpa păcatului nu se află în trup ci în dorinţele sufletului. Prin urmare, cel mai strict ascetism (abstinenţa de la cohabitaţie, carne şi vin) este solicitat ca adaus la cunoaşterea lui Dumnezeu. În decursul vieţii sale, Porfir a avertizat oamenii din ce în ce mai decisiv împotriva credinţelor populare imature şi împotriva cultelor imorale. Dar, pe măsura în care el critica religiile populare, în egală măsură el nu dorea să renunţe la ele. El nu se mulţumea cu cultul pur al unor divinităţi şi recunoştea dreptul fiecărei religii antice naţionale şi obligaţiile religioase ale celor care le propăvăduiau. Activitatea sa împotriva creştinilor nu este orientă împotriva lui Hristos sau ceea ce considera el drept învăţătura lui Hristos ci împotriva creştinilor din vremea sa şi împotriva cărţilor sacre care, după afirmaţiile lui Porfir, erau scrise de impostori şi ignoranţi. În cadrul criticii sale acute cu privire la geneza sau ceea ce era considerat în aceea epocă drept creştinism, el a emis adevăruri sincere şi amarnice. Astfel, el şi-a câştigat reputaţia celui mai feroce şi extraordinar dintre duşmanii lui Hristos. Scrierile sale au fost distruse (condamnate prin edict de către Teodosiu al II-lea şi Valentinian în anul 448 AD. Răspunsurile care au fost scrise împotriva lui de către Methodius, Eusebius, Apollinaris, Philostorgius şi alţii nu au fost păstrate. Totuşi, există fragmente din scrierile lui Lactantius, Augustin Macarius Magnes ş.a., care dovedesc cât de profund a studiat Porfir scrierile creştine şi cât de capabil era pentru formularea adevăratei critici istorice.

Porfir a făcut tranziţia spre neoplatonismul care s-a supus cu totul faţă de cultele politeiste şi care a luptat cu prioritate pentru apărarea vechilor religii din Grecia şi din Orientul Apropiat împotriva atacurilor formidabile ale creştinismului. Iamblichus, un discipol al lui Plotinus, a transformat neoplatonismul

"dintr-o teoremă filozofică într-o doctrină teologică". Doctrinele specifice ale lui Iamblichus nu mai pot fi deduse din motive ştiinţifice ci din motive practice. Pentru a justifica superstiţia şi cultele antice, Iamblichus a transformat filozofia într-o ştiinţă a misterului teurgic, în spiritualism. În această fază, reiese că mulţi "filozofi", desore care adeseori este greu de a stabili dacă ei sunt "înşelători" sau "înşelaţi", *decepti deceptores*. Un misticism misterios despre numere joacă un rol important. Ceea ce este absurd şi mecanic este înconjurat cu aureola sacramentală. Miturile sunt dovedit prin fantezii pioase şi considerate pietiste, cu un ton de magie. În această perioadă, numărul de "fiinţe divine" creşte la infinit prin influenţa ulterioară, exercitată de speculaţia nelimitată. Acest adaus fantastic făcut de Iamblichus în favoarea locuitorilor din Olimp este faptul care dovedeşte că filozofia elenă a revenit aici la mitologie iar religia naturii mai era încă puternică. Totuşi, nimeni nu poate nega faptul că în secolul al IV-lea, chiar şi spiritele cele mai alese şi nobile se aflau printre adepţii neoplatonismului. Această decădere a fost atât de mare încât această filozofie neoplatonică mai era protectoarea multor gânditori cinstiţi şi influenţi, cu toate că pungaşi şi ipocriţi se ascundeau şi ei sub acest acoperiş. Dogmaticul Iamblichus stabileşte un progres cu privire la anumite subiecte dogmatice. Iamblichus a pus accentul pe ideea că răul se află în voinţă iar aceste este un fapt important. În general, semnificaţia pe care al a acordat-o voinţei este poate cel mai important progres în psihologie şi care nu putea să nu aibă şi o mare influenţă asupra aspectului dogmatic. Merită să fie menţionat faptul că Iamblichus a pus în dispută doctrina lui Plotinus despre sufletul uman.

Numeroşii adepţi al lui Iamblichus, (Aedesius, Chrysantius, Eusebius, Priscus, Sopate, Sallust şi mai ales Maximus) au acţionat numai pentru a promova speculaţia. Ei se ocupau de comentarii despre filozofii dinaite (mai ales Themitius) şi activau drept misionari ai misticismului lor. Interesele şi scopurile acestor filozofi sunt cel mai bine prezentate în tratatul *De mysteriis Aegyptorum.* Speranţele lor au fost încurajate atunci când Iulian Apostatul, un nobil entuziast lipsit de originalitate intelectuală, a urcat pe tronul imperial în perioada 361 AD - 363 AD. Politica romantică de restaurare a acestui împărat nu a avut rezultate iar moartea sa timpurie a distrus orice speranţă de a înlocui creştinismul.

Victoria Bisericii din perioada lui Valentinian şi Teodosie al II-lea a purificat neoplatonismul. Lupta pentru dominaţie i-a făcut pe filozofi să înţeleagă şi să se unească cu tot ceea ce era ostil faţă de creştinism. Dar, în acest moment, neoplatonismul era scos din marea arenă a istoriei. Biserica şi dogmatica sa a moştenit starea de lucruri sau a primit şi superstiţia, politeismul, magia, miturile şi instrumentele magiei religioase. Pe măsura în care aceşti factori se stabileau ferm în Biserică şi reuşeau, cu toate că uneori înfruntau rezistenţă, neoplatonismul a devenit mai liber. Sub nici o formă, acest lucru nu înseamnă că neoplatonismul a renunţat la atitudinea sa sau la teoria sa a cunoaşterii. Neoplatonismul a fost aplicat cu o dorinţă proaspătă în favoarea cercetărilor ştiinţifice şi mai ales în favoarea studiului despre filozofii din perioadele precedente. Cu toate că Platon rămâne filozoful divin, se poate nota cum, începând din jurul anului 400 AD, scrierile lui Aristotel au fost din ce în ce mai mult citite şi apreciate. Şcolile neoplatonice au continuat să înflorească în principalele oraşe din Imperiu până la începutul secolului al V-lea d. Hr. În această perioadă, în oraşele Imperiului au fost formaţi teologii Bisericii. Nobila Hypatia a predat la Alexandria; episcopul Synesius, entuziastul ei discipol, a ridicat în cinstea ei un splendid monument. De la începutul secolului al V-lea, fanatismul bisericesc nu a mai îngăduit păgânismul. Asasinatul lui Hypatia a creat sfârşitul filozofiei la Alexandria, cu toate că şcoala alexandrină s-a menţinut într-o formă slabă până la mijlocul secolului al VI-lea. Atena, era un oraş de la răsărit, departe de drumurile importante ale lumii, care a devenit un oraş provincial şi deţinea memorii dar Biserica din secolul al V-lea se considera prea slabă ca să le distrugă. La Atena, şcoala neoplatonică a continuat să înflorească. Printre monumentele din trecut, elenismul şi-a găsit la Atena ultimul său azil. Şcoala de la Atena revenit la o metodă filozofică mai strictă şi la studii erudite. De aici provine filozofia denumită "scolastică", creată de adeziunea la filozofia religioasă, care şi-a stabilit ca scop reducerea tradiţiei elene, considerată în lumina teoriei lui Plotinus şi stabilirea unui sistem inclusiv şi articulat în mod strict. Orice filozofie este "scolastică" atunci când consideră materia fantastică şi mitologică drept *noli me tangere* şi o tratează în categorii logice şi diferite prin intermediul unui întreg sistem de formule. Pentru aceşti adepti ai neoplatonismului, scrierile lui Platon, anumite oracole divine, poemele orfice şi multe alte elemente provenite din trecutul divin şi îndepărtat erau documente autoritare şi scrieri divine

inspirate. Ei au preluat din aceste documente materia filozofică iar apoi au tratat această materie cu toate instrumentele dialecticii.

Cei mai proeminenţi învăţători din Atena au fost Plutarh din Atena şi Proclus, marele scolast al neoplatonismului. Proclus a fost cel care a formulat toată materia tradiţională într-un puternic sistem, cu căldura religioasă şi claritatea formală; el a rezolvat lacune şi a reconciliat contradicţiile prin diferenţieri şi speculaţii. Proclus a fost care, prin logica strictă a sistemului său, a complectat formal filozofia neoplatonică. Având în vedere schimbările care au intervenit în cadrul neoplatonismului începând din secolul al II-lea d. Hr., Proclus a desemnat forma în care neoplatonismul a trecut la creştini şi la musulmani în Evul Mediu. La 44 de ani după moartea lui Proclus, şcoala de la Atena a fost închisă de Iustinian în anul 529 AD. Prin activităţile lui Proclus, şcoala de la Atena şi-a îndeplinit misiunea iar în acest moment se putea retrage şi un sfârşit onorabil a fost pregătit. Cuvintele lui Proclus, tradiţia elenismului pentru Biserică şi Evul Mediu au ajuns să aibă o importanţă incomensurabilă în următorul mileniu; aceste cuvinte au fost unul din podurile prin care filozofia medievală a revenit la Platon şi Aristotel, au determinat metoda ştiinţifică pentru următoarele treizeci de generaţii, au produs, au întărit şi au maturizat misticismul medieval de la Răsărit până la Apus.

Discipolii lui Proclus - Marinus, Asclepiodotus, Ammonius, Zenodotus, Izidor din Alexandria Hegias, Damascius - nu sunt consideraţi drept proeminenţi. Damascius a fost cel din urmă conducător al şcolii de la Atena. Damascius, Simplicius, comentatorul autoritar al lui Aristotel şi alţi cinci neoplatonicieni au emigrat în Persia, după ce Iustinian a ordonat închiderea şcolii. Ei au trăit cu iluzia că Persia, ţara de la Răsărit, este rezidenţa înţelepciunii, a justiţiei şi a pietăţii. După câţiva ani, ei au revenit în regatul bizantin, speranţele lor fiind spulberate.

La începutul secolului al VI-lea, neoplatonismul ca filozofie independentă a dispărut la Răsărit. Aproape în acelaşi timp şi nu întâmplător, neoplatonismul a cucerit noi regiuni în dogmatica ecleziastică prin difuzarea scrierilor lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. De asemenea, neoplatonismul a început să fertilizeze misticismul creştin şi a inclus în slujbă un nou farmec.

Începând din secolul al II-lea, în Occident au avut loc numai puţine încercări de speculaţie; unde lipseau condiţiile necesare pentru contemplaţia mistică, neoplatonismul a atras puţini aderenţi din diverse locuri. Noi ştim că în jurul anului 350 AD, Gaius Marius Victorinus a tradus operele lui Plotinus iar această lucrare a o influenţă decisivă asupra istoriei mentale a lui Augustin, care a preluat psihologia de la neoplatonism, a introdus-o în dogmatica Bisericii şi a dezvoltat-o în continuare. Se poate afirma că neoplatonismul a influenţat Occidentul la început prin intermediul sau prin manta teologiei ecleziastice. Putem afirma acum cu siguranţă că Boethius era un creştin catolic dar în modul său de gândire el era cu siguranţă neoplatonist. Moartea sa violentă din anul 525 AD desemnează sfârşitul efortului filozofiei independente în Occident. Acest ultim filozof roman era aproape singur în secolul său iar filozofia pentru care a trăit nu era originală, nu avea fundamente statornice şi nu era aplicată în mod sistematic.

Neoplatonismul şi dogma ecleziastică

Influenţa neoplatonismului asupra dezvoltării creştinismului nu este o chestiune la care se poate răspunde cu uşurinţă. Cu greu se poate ajunge la o viziune clară a relaţiei dintre neoplatonism şi creştinism. Răspunsurile vor fi diferite, în funcţie de definiţia termenului "neoplatonism", care poate fi definit mai inclusiv sau mai limitat. Dacă neoplatonismul este considerat drept expresia ceea mai potrivită şu sublkimă a speranţelor religioase şi a stărilor de spirit care au pus în mişcare popoarele din Imperiul Greco - Roman în perioada din secolele II - V, dogma ecleziastică care s-a dezvoltat în această perioadă poate apare ca sora mai mică a neoplatonismului, patronată de sora sa mai în vârstă care a luptat împotriva ei şi, în cele din urmă, a cucerit-o. Chiar şi adepţii neoplatonismului i-au considerat pe teologii bisericeşti ca intruşi care au adoptat filozofia elenă dar au amestecat-o cu fabule străine. "Viaţa exterioară a lui Origen a fost viaţă unui creştin şi în contradicţie cu lega. Dar, viziunile sale despre obiecte şi divinitate el a gândit la fel ca grecii. Pe măsură în care el a introdus ideile lor în miturile altor popoare." (6) În orice caz, această opinie a lui Porfir este mai justă şi potrivită decât opinia teologilor ecleziastici

despre filozofia elenă. Teologii ecleziastici susţineau că filozofia elenă a preluat pe nedrept toate doctrinele sale de valoare din scrierile sfinte ale creştinismului. În primul rând, este important că s-a luat notă de afinitatea dintre cele două părţi. Neoplatonismul şi dogmatica ecleziastică sunt legate fundamental prin sentimentul de necesitate al mântuirii, dat fiind că ambele doresc să elibereze sufletul de senzualitate, ambele recunosc incapacitatea omului de a ajunge la binecuvântare şi la o anumită cunoaştere a adevărului fără ajutorul divin şi fără o anumită revelaţie. În mod cert, era acceptat că însăşi creştinismul era deja profund afectat de influenţa elenismului atunci când a început să prezinte teologia sa în linii generale. Această influenţă trebuie să fie atribuită mai puţin filozofiei şi mai mult culturii colective şi condiţiilor în care evolua viaţă spirituală. Atunci când neoplatonismul s-a elevat, creştinismul bisericesc poseda deja caracteristicile fundamentale ale teologiei sale care nu în mod accidental erau contemporane cu neoplatonismul dar independente faţă de neoplatonism. Numai prin propria sa identificare cu toată istoria filozofiei elene sau prin invocarea că este restaurarea platonismului pur, neoplatonismul a putut să invoce că a fost jefuit de teologia ecleziastică din Alexandria. Dar, acest lucru era o iluzie. Cu toate că resursele sunt foarte limitate, din păcate, teologia ecleziastică pare să fi învăţat numai puţin de la neoplatonism, chiar şi în secolul III. O parte din cauzele acestui fenomen provin din faptul că neoplatonismul încă nu se dezvoltase într-o formă în care Biserica şi-ar fi putut asuma propriile sale doctrine. O altă cauză a fost că teologia ecleziastică a trebuit mai întâi să reuşească în propriul său domeniu, să lupte pentru poziţiile sale şi să cucerească vechi noţiuni care erau intolerabile pentru ea. Origen, la fel ca Plotinus, a fost un gânditor independent pe deplin; ambii au extras detalii din aceeaşi tradiţie. Pe de altă parte, în secolul al IV-lea, neoplatonismul a avut o importantă influenţă asupra teologilor din răsărit. Cu cât Biserica îşi exprima ideile caracteristice în doctrine care funcţionau prin mijloace de filozofie, acestea erau totuşi inacceptabile pentru neoplatonism (doctrinele cristologice), cu atât teologii au acceptat influenţă celuilalt sistem în restul chestiunilor. Doctrinele despre încercare, reînvierea trupului şi creaţia lumii au format în decursul timpului liniile de frontieră între dogmatica Bisericii şi neoplatonism. În rest, teologii ecleziastici şi adepţii neoplatonismului s-au apropiat atât de mult încât mulţi dintre ei erau cu totul uniţi. Au existat chiar creştini precum Synesius care, în anumite circumstanţe, nu erau acuzaţi e eroare pentru interpretarea speculativă a unor doctrine specific creştine. Dacă în scrieri nu se face referinţă la doctrinele menţionate, este adeseori îndoielnic dacă aceste scrieri provin de la un creştin sau de la un neoplatonist. În primul rând, regulile etice, perceptele vieţii corecte, adică ascetismul, au fost întotdeauna asemănătoare. În cele din urmă, aici neoplatonismul şi-a celebrat triumful suprem. Neoplatonismul a introdus în Biserică tot misticismul său, practicile sale mistice şi chiar ceremoniile magice, după cum au fost expuse de Iamblichus. Scrierile lui Pseudo-Dionisie Areopagitul conţin o gnoză în care, prin intermediul doctrinelor lui Iamblichus şi Proclus, dogmatica Bisericii este schimbată cu indicaţii pentru ritual şi viaţa practică. Scrierile lui Pseudo-Dionisie erau considerate drept scrierile lui Dionisie, discipolul Apostolului. Misticismul scolastic invocat era considerat ca apostolic şi aproape o cunoaştere divină. Importanţa atribuită acestor scrieri, la început la Răsărit şi apoi în Apus, începând din secolul VIII sau din secolul XII, nu poate fi estimată prea mult. Acest lucru nu poate fi explicat aici. Putem afirma numai că devotamentul mistic şi pietist din prezent, chiar şi în Biserica Protestantă, provine din scrierile despre care se poate constata, prin fazele intermediare, că au o legătură cu scrierile pseudo-areopagite.

În antichitate, neoplatonismul l-a interpretat în mod deosebit de direct pe Augustin, cel mai important teolog din Apus. Prin intermediul acestui sistem, Augustin a fost eliberat parţial de maniheism şi scepticism. Augustin a recunoscut îndatorirea sa pentru lectura scrierilor neoplatonice. În doctrinele cele mai esenţiale, adică în doctrinele despre Dumnezeu, materie, relaţia lui Dumnezeu faţă de lume, libertate şi păcat, Augustin rămâne întotdeauna dependent de neoplatonism. În acelaşi timp, dintre toţi teologii din antichitate, Augustin a singurul care a văzut cât se poate de clar şi a arătat cât se poate de inclusiv care sunt diferenţele dintre creştinism şi neoplatonism. Augustin este autorul celei mai bune lucrări scrisă despre acest subiect de un Părinte al Bisericii. (7)

Istoricii încă nu au dat un răspuns satisfăcător la chestiunea "Din ce cauză neoplatonismul a fost înfrânt în conflictul cu creştinismul ?". De obicei, chestiunea este formulată în mod eronat. Chestiunea nu este despre creştinismul formulat în mod arbitrar ci numai despre creştinismul catolic şi teologia catolică.

Aceşti factori au cucerit neoplatonismul, după ce au asimilat aproape tot ceea a posedat neoplatonismul. Mai trebuie să reţinem unde a fost realizată această victorie: câmpul de luptă a fost Imperiul lui Constantin, Teodosie şi Iustinian. Numai după ce vom lua în consideraţie toate circumstanţele, vom avea dreptul să cercetăm în ce măsură doctrinele specifice ale creştinismului au contribuit laaceastă victorie şi care a fost partea organizării ecleziastice în cadrul acestui eveniment. Fără îndoială, noi trebuie întotdeauna să acordăm proeminenţa principală faptului că dogma catolică excludea în principiu politeismul şi, în acelaşi timp, a descoperit mijloacele prin care putea să reprezinte credinţă oamenilor cu cultură, mediată de ştiinţa identică cu credinţa mulţimii, bazată pe autoritate.

În teologia şi filozofia medievală, misticismul era un adversar puternic al dogmatismului raţional. În decursul Renaşterii şî în următoarele două secole, platonismul şi neoplatonismul au fost sursele din care ştiinţa empirică s-a dezvoltat în contradicţie cu dogmatismul raţionalist care desconsidera experienţa. Magia, astrologia, alchimia erau strâns legate de neoplatonism, au impulsionat efectiv observarea naturii, ştiinţă naturii şi, în cele din urmă au triumfat asupra raţionalismului formal şi sterp. Prin urmare, în istoria ştiinţei, neoplatonismul a ajuns la o semnificaţie şi a îndeplinit servicii în legătură cu care oameni precum Iamblichus şi Proclus nu s-au aventurat măcar să viseze. De fapt, istoria reală este adeseori mai splendidă şi capricioasă ca legendele şi fabulele.

Cap. IX: Note

1. Autorul nu menţionează datele bibliografice ale citatului din lucrările lui E. Zeller, care nu a fost tradus în limba română. Cu toate acestea, am menţionat acest citat datorită elementelor importante pentru expunerea subiectului de faţă. În orice caz, una din cele mai importante lucrări este E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, (transl. S.F.Alleyne & E. Abbot), (NY; Holt, 1889), p. 326 ff. [NT]
2. *The Confessions of St. Augustin* in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody: Mass.: Hendrickson, 1896, 2004), v. I, XII §18 - 21, pp. 182 - 184 [NT]
3. Autorul menţionează aici un fragment dintr-un articol scris în 1884 de către Rudolph Cristoph Eucken. Afirmaţiile lui Eucken merită să fie considerate în contextul importantelor sale lucrări. [NT]
4. *Filozofia din oracole* este o lucrare din care s-au păstrat numai anumite fragmente. [NT]
5. R. J. Hoffmann, *Porphyry's Against the Christians*, (Amherst, NY: Prometheus Books, 1994) [NT]
6. Eusebius, *op. cit*., VI, p. 249 ff.
7. *The Confessions of St. Augustin* in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody: Mass.: Hendrickson, 1896, 2004), v. I, XII, § 9 - 21, pp. 176 - 184 [NT

Index de persoane

Chemnitz Martin (1522 - 1586), teolog protestant german
Chiril din Alexandria (c. 375 AD - 444 AD), patriarh creştin
Chiril din Ierusalim (c. 313 AD - c. 386 AD), teolog creştin
Chrysantius din Sardis (se. IV d. Hr.), filozof neoplatonist
Cicero Marcus Tullius (106 BC - 43 BC), om de stat, jurist şi orator roman
Ciprian de Cartagina (c. 200 AD - 258 AD), episcop, teolog creştin
Clement din Alexandria (c. 150 AD - c. 215 AD), teolog creştin
Clement din Roma (Clemens Romanus) (d. 99 AD), Papă, Părinte Apostolic
Commodus (Marcus Aurelius Commosus Antoninus) (161 AD - 192 AD), împărat roman
Constantin cel Mare (Gaius Flavius Valerius Aurelius Constantinus) (274 AD - 337 AD), împărat roman
Crescens cel Cinic (sec. II d. Hr.), filozof cinic

Damascius (c. 458 AD - c. 538 AD), filozof neoplatonist
Daniel, profet din Vechiul Testament
Delitszch Johannes (1846 - 1876), teolog protestant german
Diestel Ludwig (1825 - 18979), teolog protestant german
Diocleţian (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus) (c. 244 AD - 311 AD), împărat roman
Dionisie Areopagitul (sec. I d. Hr.), Părinte al Bisericii creştine

Eliogabal (Heliogabalus) (Marcus Aurelius Antoninus) (cca. 203 AD - 222 AD), împărat roman
Engelhardt Moritz von (1828 - 1881), teolog luteran german
Epictet (50 AD - 138 AD), filozof stoic grec
Epicur (342 BC - 270 BC), filozof grec
Epifanie de Salamina (sec. I d. Hr. - sec al II-lea d. Hr.), gnostic grec
Erasmus (Desiderius Erasmus) (1466 - 1457), teolog şi filozof olandez
Ernesti Johann August (1707 - 1781), teolog luteran german
Eucken Rudolph Christoph (1846 - 1926), filozof german, laureat al Premiului Nobel
Eusebius din Cezareea (265 AD - 339 AD), teolog şi istoric creştin

Forbes John (Forbesius) (1593 - 1648), teolog reformist scoţian
Freudenthal Jacob (1839 - 1907), filozof german

Gaius Marius Victorinus (sec. IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonic roman
Gallienus (Publius Licinius Egnatius Gallienus) (c. 218 AD - 268 AD) împărat roman
Gass Wilhelm Friedrich (1813 - 1889), teolog luteran german
Gieseler Johann Karl Ludwig (1792 - 1854), istoric ecleziastic protestant german
Goethe Johann Wolfgang von (1749 - 1832), poet, filozof şi om de ştiinţă german
Grabe John Ernest (1666 - 1711), preot anglican
Grigore de Nyssa (c. 330 AD - c. 394 AD), teolog creştin

Hadrian (76 AD - 138 AD), împărat roman
Hagenbach Karl Rudolph (1801 - 1874), teolog şi istoric elveţian
Hase Karl August von (1800 - 1890), teolog protestant german
Hatch Edwin (1835 - 1889), teolog englez
Havet Ernest (1813 - 1889), istoric francez
Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1770 - 1831), filozof idealist german
Hegessipus (c. 110 AD - c. 180 AD), cronicar creştin
Hegias (sec. V d. Hr. - sec VI d. Hr.), filozof neoplatonist
Henke Ernst Ludwig Theodor (1804 - 1872), teolog protestant german
Henrici Georg Heinrich (1770 - 1851), teolog evanghelist german

Herrmann Wilhelm (1846 - 1922), teolog luteran german
Hilgerfeld Adolf Bernhard Christoph (1823 - 1907), teolog protestant german
Hippolitus (c. 170 AD - c. 235 AD), teolog creştin
Hofmann Johann Christian Konrad von (1810 - 1877), teolog şi istoric luteran
Holtzmann Heinrich Julius (1832 - 1910), teolog protestant german
Hypatia din Alexandria (c. 350 AD - 415 AD), filozof neoplatonic, astronom şi matematiciană
Hyperius Andreas Gerhard (1511 - 1564), teolog protestant belgian

Iamblichus (c. 245 AD - c. 325 AD) teolog şi filozof neoplatonic gnostic
Ieronim (Eusebius Sophronius Hieronymus) (c. 347 AD - 420 AD), teolog creştin
Ignatie al Antiohiei (c. 35 AD - c. 117 AD), martir, părinte apostolic, episcop
Ioan Botezătorul (d. c. 30 AD), profet şi sfânt creştin
Iosephus Flavius (37 AD - cca. 100 AD), istoric iudeu
Irenaeus (c. 130 AD - c. 202 AD), autor creştin
Iulian Apostolul (Flavius Claudius Iulianus) (331 AD - 363 AD), împărat roman
Iustin Martirul (c. 100 AD - c. 160 AD), apologist şi filozof creştin
Iustinian I (Flavius Petrus Sabbatius Justinianus) (482 AD - 565 AD), împărat bizantin
Izidor din Alexandria (c. 450 Ad - c. 520 AD), filozof neoplatonist

Joël Manuel (1826 - 1890), rabin şi filozof german

Kaftan Julius (1848 - 1926), teolog protestant german
Klee Heinrich (1800 - 1840), teolog catolic german
Kliefoth Theodor Friedrich (1810 - 1895), teolog luteran german
Koffmane Gustav (1852 - 1902), teolog german
Kuhn Johannes von (1806 - 1887), teolog catolic german

Lactantius (Lucius Caecilius Firmianus), (c. 250 AD - c. 325 AD), apologet creştin
Laertius Diogene (sec. III-lea d. Hr.), biograf grec
Lange Samuel Gottlieb (1767 - 1823), teolog luteran german
Lardner Nathaniel (1684 - 1768), teolog englez
Lechler Gotthard Victor (1811 - 1888), teolog luteran german
Leibniz Gottfried Wilhelm (1646 - 1716), filozof iluminist german
Lessing Johann Gottfried (1699 - 1770), teolog luteran german
Lipsius Richard Adelbert (1830 - 1892), teolog protestant german
Longinus Cassius (c. 312 AD - 27 AD), orator grec
Loofs Friedrich (1858 - 1928), teolog protestant german
Lucian de Samosata (c. 125 AD - c. 180 AD), prozator grec
Lucius Paul Ernst (1852 - 1902), istoric protestant din Alsacia
Luther Martin (1483 – 1546), teolog reformator german

Macarius Magnes (sec. IV-lea d. Hr.), teolog creştin
Marcellus de Ancyra (d. c. 374 AD), episcop de Ancyra
Marcion (c. 85 AD - c. 160 AD), teolog creştin
Marcus Aurelius Antoninus (121 AD - 180 AD), împărat roman, filozof stoic
Marinus din Neapolis (n. cca. 440 AD), filozof neoplatonist
Marquardt Joachim (1812 - 1882), istoric german
Matthias Flacius Illyricus (1520 - 1575), teolog luteran croat
Maximus din Ephesus (c. 310 AD - 372 AD), IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonist
Melanchton Philip (1497 - 1560), teolog luteran german

Melito din Sardis (d. cca. 180 AD), teolog iudeo-creştin
Methodius din Olympus (d. c. 311 AD), episcop, teolog creştin, martir
Moses, profet din Vechiul Testament
Mosheim Johann Lorenz von (1693 - 175), istoric luteran german
Münscher Wilhelm (1766 - 1814), teolog evanghelist german

Neander August (1789 - 1850), teolog protestant german
Nitzsch Friedrich August Berthold (1832 - 1870), teolog protestant german
Numenius din Apamea (sec. al II-lea e.n.), filozof grec

Oecolampadius Johannes (1482 - 1531), teolog protestant german
Optatus (sec IV-lea d. Hr.), episcop convertit creştin
Origen (185 AD - 254 AD), teolog creştin
Origen Păgânul (sec. III-lea d. Hr.), filozof platonic din Alexandria
Overbeck Franz, (1837 - 1905), teolog protestant german

Papias din Hierapolis (c.60 AD - c. 130 AD), autor creştin, Părinte al Bisericii, episcop de Hierapolis
Paul de Samasota (c. 200 AD - c. 275 AD), episcop de Antiohia
Pavel Apostolul (c. 5 AD - c. 64 AD), apostol creştin
Pearson John (1613 - 1649), teolog englez
Peregrinus Proteus (c. 95 AD - 165 AD), filozof cinic grec
Petau Denis (Dionysius Petavius) (1583 - 1652), teolog iezuit francez
Philon din Alexandria (c. 20 BC - c. 50 AD), filozof elenist iudeu
Philostorgius (368 AD - c. 439 AD), istoric ecleziastic
Pionius, martir creştin din secolul al III-lea d. Hr.
Pitagora (d. 490 BC), filozof şi matematician grec
Planck Gottlieb Jakob (1751 - 1833), teolog şi istoric protestant german
Platon (427 BC - 347 BC), filozof grec
Plotinus (c. 204 AD - 270 AD), filozof elenist egiptean
Plutarh din Atena (c. 350 AD - 430 AD), filozof neoplatonist grec
Plutarh din Cheroneea (c. 46 AD - c. 125 AD), filozof şi istoric grec
Policarp de Smirna (c. 69 AD - c. 155 AD), martir, sfânt creştin
Porfir (c. 234 AD - c. 305 AD), filozof neoplatonist
Poseidonus (c. 135 BC - c. 51 BC), geograf, istoric şi filozof stoic grec
Priscus (c. 305 AD - c. 395 AD), filozof neoplatonist
Proclus Lycius (412 AD - 485 AD), filozof neoplatonist grec
Pseudo-Dionisie Areopagitul (sec. V-lea d. Hr.), autor creştin anonim

Renan Ernest (1823 - 1892), filozof şi istoric francez
Ritschl Albrecht (1822 - 1899), teolog protestant german
Rothe Richard (1799 - 1867), teolog luteran german

Sallust (Saturninus Secundus Salutius) (sec. IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonist
Saturninus (c. 100 AD - c. 120 AD), creştin gnostic din Antiohia
Schleiermacher Friedrich (1768 - 1834), filozof şi teolog protestant german
Schmid Heinrich (1611 - 1653), teolog evanghelist german
Schröchk Johann Mathias (1733 - 1808), istoric german
Schürer Emil (1844 - 1910), teolog protestant german
Schwane Joseph (1824 - 1892), teolog catolic german
Semler Johann Salomo (1725 - 1791), istoric ecleziastic german

Seneca Lucius Annaeus (c. 45 BC - 65 AD), filozof stoic roman
Shedd William Greenough Thayer (1820 - 1894), teolog calvinist american
Siegfried Carl (1830 - 1903), teolog protestant german
Simon Magul (sec. I d. Hr.), teolog creştin
Simplicius din Cilicia (c. 490 AD - c. 560 AD), filozof neoplatonist
Socrates (c. 470 BC - 399 BC), filozof grec
Sohm Rudolph (1841 - 1917), jurist, istoric şi teolog luteran german
Sopater din Apamea (sec. IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonist
Spanheim Friedrich (1600 - 1649), teolog calvinist german
Sulpicius Severus (c. 363 AD - c. 420 AD), scriitor şi cronicar creştin
Symmachus (sec. II d. Hr.), traducător al Vechiului Testament în greacă
Synesius (c. 373 AD - c. 414 AD), filozof neoplatonic din Libia

Tatian (c. 120 AD - c. 180 AD), teolog creştin
Teodosiu al II-lea (Flavius Thedosius) (401 AD - 450 AD), împărat bizantin
Tertulian (Quintus Septimius Florens) (c. 155 AD - c. 220 AD), scriitor patristic creştin
Themistius (317 AD - c. 388 AD), om politic şi filozof păgân
Thiersch Heinrich Wilhelm Josias (1817 - 1885), teolog protestant german convertit
Thomassin Louis (1619 - 1695), teolog catolic francez
Thomasius Christian (1655 - 1728), jurist, filozof şi teolog pietist german
Tiberius (Tiberius Caesar Augustus) (42 BC - 37 AD), împărat roman
Traian (Marcus Ulpius Nerva Traianus) (53 AD - 117 AD), împărat roman
Tzschirner Heinrich Gotlieb (1778 - 1828), teolog protestant german

Valentinian al III-lea (419 AD - 455 AD), împărat roman
Valentinus (c. 100 AD - c. 160 AD), teolog creştin gnostic
Valla Lorenzo (1407 - 1457), scriitor umanist italian
Victorinus (Gaius Marius Victorinus) (sec. IV-lead. Hr.), filozof şi traducător neoplatonist
Voigt Georg (1827 - 1891), istoric german
Vossius Gerardus (1577 - 1649), teolog protestant olandez

Zahn Theodor (1838 - 1933)), teolog protestant german
Zeller Eduard (1814 - 1908), filozof şi teolog protestant german
Zenodotus (sec. V-lea d. Hr.), filozof neoplatonist
Zenon din Eleea (c. 490 BC - c. 430 BC), filozof grec presocratic

Walch Christian Wilhelm Franz (1726 - 1784), teolog luteran german
Weingarten Hermann (1834 - 1892), istoric evanghelist german
Weizsäcker Karl Heinrich (1822 - 1899), teolog protestant german
Wessel Gansfort (1419 - 1489), teolog şi umanist olandez
Wrede Georg Friedrich Eduard William (1859 - 1906), teolog luteran german

Index de noţiuni

Adopţianism, doctrină religioasă care consideră că Isus este fiul adoptiv al lui Dumnezeu
Aesculapis (Asclepius), zeul medicinei în mitologia elenă
Agada, (legendă) compediu de exegeze, folclor, anecdote istorice şi instrucţiuni morale în iudaismul rabinic
Antinomism, tendinţa de negare sau de diminuare a unor legi sau a unor legi tradiţionale
Apocalipsa lui Petru (Revelaţiile lui Petru), text apocrif creştin din secolul al II-lea d. Hr.
Ascensiunea lui Isaia, compilaţie apocrifă creştină din sec. II-lea d. Hr.
Asumarea lui Moses, apocrifă iudaică din sec I d.Hr.
Cartea lui Baruch, scriere antică apocrifă
Cartea lui Enoch, scriere antică apocrifă
Codex Alexandrinus, manuscris al Bibliei în greacă din secolul al V-lea d. Hr.
Confesiunea de la Augsburg (1530), prima confesiune de credinţă a Bisericii Luterane
Canonul Alexandrin, tratat creştin anonim din sec. I - II d.Hr.
Constitutiones Apostolarum, colecţie creştină de profeţii apostolice din secolul IV d. Hr.
Primul Conciliu de la Niceea (325 AD)
Al doilea Conciliu de la Niceea (787 AD)
Conciliul de la Calcedon (451 AD)
Conciliul de la Trento (Conciliul Tridentin), (1545 - 1563), al XIX-lea sinod ecumenic catolic
Confesiunea de la Augsburg (1530), documentul de confesiune al Bisericii Luterane
Confesionalism, curent teologic care refuză diversitatea concepţiilor religioase
Diatesaronul lui Tatian, document creştin despre armonia Evangheliilor
Didahia, tratat creştin dogmatic anonim din sec. I - II d. Hr.
Docetism, concepţie creştină care consideră că Isus este mai mult decât o fiinţă umană
Ebionitism, credinţa sectei de ebioniţi, o sectă ascetică de iudei creştini care a existat până în sec. IV d.Hr
Elkasiţi, sectă de creştini iudaici din sudul Mesopotamiei
Epicureism, sistem filozofic iniţiat de Epicur
Epistola lui Barnaba, scriere apocrifă a Noului Testament
Epistola lui Petru, scriere apocrifă a Noului Testament
Epistolele lui Clement, scriere apocrifă a Noului Testament
Epistolele lui Ignaţie al Antiohiei, scriere apocrifă a Noului Testament
Evanghelia elenă a egiptenilor, text creştin din secolul al II-lea d. Hr.
Faptele lui Pavel şi Thecla, apocrifă a Noului Testament
Formula de Concordie (1580), declaraţie luterană autoritară de credinţă
Gnosticism, compilaţie de idei religioase din secolul I, care punea accentul pe cunoaşterea spirituală personală, care făcea diferenţa între cunoaşterea lui Dumnezeu cel ascuns şi divinităţile inferioare malefice
Jansenism, curent teologic creştin din secolul al XVII-lea
Logos, cuvântul lui Dumnezeu, principiul raţiunii divine şi al creaţiei divine
Midrsah Rabba, antologie de comentarii şi interpretări legendare despre Pentateuch şi alte scrieri biblice
Mistagogie, iniţierea în misterele religioase

Maniheism, sistem religios dualist persan din secolul al III-lea d. Hr.
Modalism, curent monoteist creştin
Monarhianism, mişcare eretică din sec. II-III d. hr. care nega Trinitatea şi natura divină a lui Hristos
Montanism, curent profetic creştin din secolul al II-lea d. Hr.
Mythras (Mitra), divinitate păgână orientală
Nous, termen grec pentru cunoştiinţa raţională capabilă de cercetare şi cunoaştere a realităţii

Pasiunile sfinţilor Perpetua şi Felicitas, scrierea martirei creştine Perpetua din anul 203 AD
Paulinism, teologia şi forma creştină provenită din credinţele şi doctrinele expuse de Apostolul Pavel
Pietism
Pistis Sophia, text gnostic din sec. II - IV d. Hr.
Pneumatologia, disciplină din teologia creştină care se ocupă cu studiile Spiritului Sfânt
Samaria, regiune din partea de centru a Palestinei
Simonianism, sectă creştină gnostică din secolul al II-lea care îl considera pe Simon Magus ca fondator
Sinodul din Dort (1618 - 1619), sinod internaţional al Bisericii Reformate din Olanda
Teologie paulină, principiile teologice exprimate în Epistolele lui Pavel din Noul Testament